

Denise Zeyer

Soziale Ungleichheit und
die Hermeneutik des Leibes –
Ein sozialpsychologischer Kulturvergleich
zwischen Deutschland und Brasilien

Diese Veröffentlichung lag dem Promotionsausschuss
Dr. phil. der Universität Bremen als Dissertation vor.
Erstgutachter: Prof. Dr. Thomas Leithäuser
Zweitgutachter: Prof. Dr. Dietmar Heubrock
Das Kolloquium fand am 19.12.2014 statt.

Inhaltsverzeichnis

	DANKSAGUNG	1
	VORWORT VON PROF. DR. THOMAS LEITHÄUSER	3
1	EINLEITUNG	5
1.1	Forschungsziel und Forschungsfragen	8
1.2	Aufbau der Arbeit	11
	THEORETISCHER TEIL	15
2	KÖRPER UND LEIB	17
3	DAS UNBEWUSSTE UND DAS BEWUSSTE IN DER PSYCHOANALYSE	27
3.1	Die Genese des Unbewussten und des Bewussten nach der Sozialisationstheorie von Alfred Lorenzer	29
3.1.1	Interaktionsformen, Trieb und Leib	29
3.1.2	Arbeit, Kultur und Subjektivität	31
3.1.3	Exkurs: Zum Verhältnis von Körper, Leib, Sprache und Arbeit nach Karl Bücher	37
3.1.4	Interaktionsformen und Sprache	44
4	DAS SEMIOTISCHE KONZEPT DES BEWUSSTSEINS	49
4.1	Die sprachtheoretischen Erklärungsansätze zur Genese des Bewusstseins von Alfred Lorenzer und Siegfried Zepf	50
4.2	Erkenntnistheorie in Semiotik und Psychoanalyse	54
4.3	Semiosis, Interaktion und Bewusstsein	59
4.4	Der Peircesche Zeichenbegriff	60
4.4.1	Differenzierungen am Repräsentamenpol: Qualizeichen, Sinzeichen und Legizeichen	62
4.4.2	Differenzierungen am Interpretantenpol: unmittelbarer, dynamischer und logischer Interpretant	63
4.4.3	Differenzierungen am Objektpol: Ikon, Index und Symbol	65
4.5	Die Peircesche Kategorienlehre: Erstheit, Zweitheit und Drittheit	69
4.6	Die Entstehung des Bewusstseins als semiotischer Prozess	74
4.6.1	Bewusstsein in der Kategorie der Erstheit und Zweitheit	74
4.6.2	Bewusstsein in der Kategorie der Drittheit	82
5	EINE SEMIOTISCH-PSYCHOANALYTISCHE BEGRIFFS- BESTIMMUNG VON ‚UNBEWUSST‘, ‚VORBEWUSST‘ UND ‚BEWUSST‘	89
6	DER HABITUS IN SEMIOTISCHER UND PSYCHO- ANALYTISCHER PERSPEKTIVE	104
6.1	Der Habitus als Erkenntnisinstrument, sozialer Orientierungs- sinn und soziales Signum	104
6.2	Der Habitus in seiner vorbewussten, bewussten und unbewussten Dimension	111
7	DER HABITUS ZWISCHEN STATUS QUO UND ‚NOCH-NICHT‘	124

EMPIRISCHER TEIL	153
8 METHODOLOGIE UND METHODE	155
8.1 Die Erhebungsmethoden	158
8.1.1 Das verstehende Interview	158
8.1.2 Die themenzentrierte Gruppendiskussion	159
8.2 Die hermeneutische Auswertungsmethode	160
8.3 Heuristische Annahmen und Forschungsfragen	164
9 DIE HERMENEUTISCHEN INTERPRETATIONEN	166
9.1 Interpretation der Gruppendiskussion mit deutschen Raumpflegerinnen	167
9.1.1 Ein Tag in der Reinigung – ein Erfahrungsbericht	194
9.2 Interpretation der Gruppendiskussion mit brasilianischen Raumpflegerinnen	197
9.3 Interpretation der Gruppendiskussion mit deutschen Professorinnen	221
9.4 Interpretation der Gruppendiskussion mit brasilianischen Professorinnen	255
9.5 Vergleichende Interpretation	279
10 RESÜMEE UND AUSBLICK	315
Literaturverzeichnis	337
Anhang	353
Abbildungsverzeichnis	353

Danksagung

Mein herzlicher Dank gilt Prof. Dr. Thomas Leithäuser, der mich zu dieser Arbeit ermutigt und diese während ihrer gesamten Entstehungszeit als Doktorvater begleitet hat. Von seiner wissenschaftlichen Neugier und seiner unorthodoxen Art zu denken habe ich in wissenschaftlicher wie persönlicher Hinsicht sehr profitiert.

Des Weiteren bin ich Prof. Dr. Silke Weber zu großem Dank verpflichtet, die diese Arbeit in organisatorischer Weise unterstützt hat und mir zudem tiefere Einsichten in die brasilianische Kultur ermöglichte. Ihre Denkanstöße und Anregungen haben diese Arbeit sehr bereichert.

Bedanken möchte ich mich zudem bei Prof. Dr. Michael Vester, der mir die Ungleichheitsforschung aus soziologischer Perspektive näherbrachte sowie bei Prof. Dr. Siegfried Zepf für entscheidende Hinweise hinsichtlich des zeichentheoretischen Konzeptes des Unbewussten.

Mein Dank gebührt außerdem Brigitte Nagler für die organisatorische Unterstützung dieser Arbeit, Nils Daniel Peiler für das sorgfältige Korrekturlesen sowie Otto Drossel für die Verschönerung der Abbildungen.

Für die im Rahmen eines Promotionsstipendiums gewährte finanzielle sowie ideelle Förderung bin ich der Friedrich-Ebert-Stiftung zu großem Dank verpflichtet.

Mein besonderer Dank gilt außerdem den Raumpflegerinnen und Professorinnen, die sich zur Teilnahme an der empirischen Untersuchung bereit erklärten und mir Einsichten in ihren Arbeits- und Lebensalltag gewährten, die für diese Arbeit und auch für mich persönlich sehr wertvoll waren.

Nicht zuletzt möchte ich meinen Freunden und Freundinnen Fritz Schorb, Marlene Stibal, Hanna Fischer, Silja Zimmer, Signe Schelske, Nils Daniel Peiler, Kristina Schwarz, Judith Schneider, Anna Fückert, Daniel Stephan und Robin Christ für die moralische Unterstützung während der Zeit der Doktorarbeit herzlich danken.

Mein herzlichster Dank gilt meinem Lebensgefährten Dirk Schmelzer für sein Interesse an meiner Arbeit, sein Verständnis für lange Tage am Schreibtisch und seine unermüdliche Unterstützung im Alltag sowie meinen Eltern, Parvin und Rudi Zeyer, ohne deren Ermutigung und Beistand in vielerlei Hinsicht diese

Arbeit nicht zustande gekommen wäre. Ihnen ist diese Arbeit in tiefer Dankbarkeit gewidmet.

Vorwort

Soziale Ungleichheit ist nicht nur ein Phänomen ökonomischer Strukturen und politischer Machtverhältnisse in einer Gesellschaft. Soziale Ungleichheit ist gleichermaßen ein sozialpsychologisches Phänomen. Sie durchdringt die zwischenmenschlichen Beziehungen und beeinflusst die psychische Struktur und die Körperhaltungen der einzelnen Menschen. Soziale Ungleichheit wird so gesehen zu einem Ausdruck körperlicher Sozialisation. Sie wird zu einem Phänomen der Inkorporation. Der menschliche Körper wird zu einem sozialen Leib.

Denise Zeyer untersucht in ihrer Arbeit soziale Ungleichheit in hochkomplexen Analysen theoretisch und zugleich mit einer tiefenhermeneutisch geleiteten qualitativen Empirie. In ihrer Bestimmung des sozialen Leibes bezieht sie sich auf die psychoanalytischen Studien von Alfred Lorenzer, die soziologischen Untersuchungen von Pierre Bourdieu und die pragmatische Sprachphilosophie von Charles Sanders Peirce. Mit Lorenzer psychoanalytisch verstanden ist der Leib eine Komposition von introjizierten und internalisierten Interaktionsformen, die aus der frühkindlichen Sozialisation der Mutter-Kind-Dyade hervorgehen, und als unbewusste, vorbewusste und bewusste Interaktionsformen habituell werden. Sie entwickeln sich zu dem, was Pierre Bourdieu soziologisch als Habitus, als selbstverständlich eingewöhnte, nicht näher befragte und reflektierte Muster des Denkens, Fühlens und Handelns beschreibt. Mit ihrer Vermittlung von Interaktionsformen und Habitus leistet Denise Zeyer einen theoretischen Beitrag zum Leib-Seele-Problem in den Sozialwissenschaften. Mit der Aufnahme von Perspektiven der Sprachphilosophie von Peirce entwickelt sie ein psychoanalytisch-semiotisches Konzept, mit dem sie ihren empirisch-qualitativen Forschungsansatz methodologisch begründet. Es gelingt ihr auf diesem Wege die unbewussten, vorbewussten und bewussten Dimensionen des Habitus, darüber hinaus auch die Muster und Schemata des Alltagsbewusstseins einer qualitativ-empirischen, tiefenhermeneutischen Untersuchung zugänglich zu machen.

Der empirische Teil von Denise Zeyer's Arbeit ist die Untersuchung der Ungleichheitserfahrungen von brasilianischen und deutschen Reinigungskräften und Professorinnen. Dazu hat sie themenzentrierte Gruppendiskussionen und Interviews durchgeführt und vergleichend tiefenhermeneutisch ausgewertet. So entsteht ein hochdifferenziertes schichtspezifisches Bild von weiblichen Ungleichheitserfahrungen. Denise Zeyer's Arbeit ist ein sehr erkenntnisreicher Beitrag zum

Kulturvergleich der brasilianischen und deutschen Gesellschaft. Ihre Untersuchungen sind in ihrer theoretischen und empirischen Ausarbeitung vorbildlich und beispielhaft für eine psychoanalytisch orientierte Sozialforschung.

Thomas Leithäuser

1 Einleitung

„Soziologie und Psychoanalyse sollten sich zusammentun (aber dazu müßten sie ihre gegenseitigen Voreingenommenheiten überwinden können) ...“

Pierre Bourdieu (2001, S. 212)

Beschäftigt man sich mit der Frage, wie sich soziale Ungleichheit jenseits ökonomischer Ursachen reproduziert, wird man an dem französischen Soziologen Pierre Bourdieu und seinen Konzepten des Habitus, des praktischen Erkennens und der symbolischen Gewalt kaum vorbeikommen. Diese Konzepte machen, vereinfacht ausgedrückt, verstehbar, warum ein Arbeiter durch erworbenen Reichtum nicht zum Großbürger wird, sondern bestenfalls zum Neureichen und warum ein verarmter Adliger nicht als Angehöriger der Arbeiterklasse gilt. Den erwähnten Konzepten liegt die Annahme zugrunde, dass den Subjekten bereits in früher Kindheit bestimmte Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsmuster einverleibt werden, die in hohem Maße vom sozialen Milieu geprägt sind. Diese dem Bewusstsein der Subjekte entzogenen Schemata, mittels derer sie wahrnehmen, denken, fühlen und handeln, sorgen dafür, dass sie die Grenzen ihres Milieus nicht überschreiten, also dafür, dass ‚sie da bleiben, wo sie hingehören‘.

Die erwähnten Konzepte bilden gewissermaßen die Grundpfeiler für Bourdieus Theorie der sozialen Ungleichheit. Das Unbewusste spielt in diesen Konzepten eine Schlüsselrolle, so geht Bourdieu davon aus, dass

„[j]ede ‘Wahl’, die der Habitus trifft [...] unbewußt und ohne Zwang [geschieht] aufgrund von Dispositionen, die auch ihrerseits – obwohl sie unbestreitbar ein Produkt gesellschaftlicher Determinismen sind – jenseits von Bewußtsein und Zwang entstanden sind“ (1990b, S. 28).

Bourdieu gebraucht den Begriff ‚unbewusst‘, der sehr häufig im Zusammenhang mit seiner Habitus Theorie auftaucht, meist, wie in der hier zitierten Bemerkung, synonym mit ‚implizit‘, also ‚ohne Reflexion‘. An manchen Stellen räumt er aber auch dem Verdrängten einen Platz in seiner Theorie der sozialen Ungleichheit ein, wie die Rede von einem *Verdrängungsmechanismus* (2001, S. 214) und der Bezug auf die psychoanalytischer Theorie entnommenen Abwehrmechanismen der *Verneinung* (1998, S. 168), *Verleugnung* (1987a, S. 31), *Projektion* (2001, S. 210), *Identifikation* (ebd.), *Übertragung* (ebd.) oder *Sublimierung* (ebd.) zeigen.

Trotz Bourdieus Rekurs auf psychoanalytische Konzepte¹, seiner expliziten Forderung einer „Psychoanalyse des Sozialen“ (1987a, S. 31) und seiner Warnung, Psychoanalyse und Soziologie „als Alternativen zu denken“ (2005c, S. 341), bleibt Bourdieus Verhältnis zur Psychoanalyse zeitlebens gespalten. Diese Ambivalenz findet ihren Ausdruck beispielsweise darin, dass er der Psychoanalyse einerseits zutraut, das „kollektiv verdrängte, gesellschaftliche Unbewußte ans Licht zu bringen“ (1995, S. 18), ihr diese Fähigkeit an anderer Stelle jedoch mit der Begründung, dass die Psychoanalyse das Unbewusste als ahistorische, individualistische Kategorie begreife, wieder abspricht (vgl. 1974, S. 36). Auch der Frankfurter Schule, die das kollektive Unbewusste ins Zentrum ihrer Untersuchungen rückte, steht Bourdieu kritisch gegenüber. An der Kulturtheorie der Kritischen Theorie moniert Bourdieu, dass diese die Bedeutung der legitimen Kultur als Herrschaftsinstrument verkenne (1987, S. 602). An einem der Hauptvertreter der Frankfurter Schule, Theodor W. Adorno, fällt Bourdieus Kritik besonders scharf aus, so wirft er diesem vor, „Vulgärmarxismus“ (ebd., S. 789) zu betreiben und zu arrogant zu sein, „um sich in der Küche der Empirie seine Hände zu beschmutzen“ (ebd.). Auch Habermas’ Diskursethik gilt ihm als naiv (vgl. Bourdieu 2001, S. 324, Fn 9), da sie blind sei für die symbolische Gewalt, die in scheinbar demokratischen Diskursen wirke (vgl. ebd., S. 84–93). Bourdieus abwertende Haltung gegenüber der Kritischen Theorie ist umso erstaunlicher, da es trotz der von ihm aufgezeigten Differenzen viele Berührungspunkte zwischen seiner „Sozioanalyse“ und der Gesellschaftskritik der Frankfurter Schule gibt, so z.B. die Annahme eines kollektiven Unbewussten, das nur in seinem jeweiligen historischen, sozialen, ökonomischen und politischen Kontext verstanden werden könne, oder das Bestreben, den cartesianischen Dualismus zu überwinden. Vor diesem Hintergrund scheint die Überlegung, dass Bourdieus geringe Bemühung um eine Vermittlung mit der Kritischen Theorie auch daher rühre, dass ihm die Psychoanalyse als konkurrierendes Feld galt (vgl. Fröhlich 2009, S. 42), nicht abwegig.

Die Schwierigkeiten Bourdieus mit der Psychoanalyse sind nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass es nicht die einheitliche psychoanalytische Theorie

¹ In Bourdieus Schriften finden sich eine Reihe weiterer psychoanalytischer Grundbegriffe wie ‚Besetzung‘ (vgl. u.a. 1987a, S. 151–152), ‚Kompromißbildung‘ (2001, S. 211), ‚Libido‘ (vgl. u.a. 2001, S. 212; 1998, S. 143), ‚narzißtisch‘ (vgl. u.a. 2001, S. 212), ‚narzißtische Kränkung‘ (1996, S. 167), ‚Objektbeziehungen‘ (2001, S. 211), ‚Besetzungsobjekt‘ (2001, S. 212), ‚Trieb‘ (vgl. u.a. 2001, S. 213; 1990a, S. 14; 1998, S. 143) oder ‚Eigenliebe‘ (vgl. u.a. 2001, S. 212, 213).

gibt, von der Bourdieu auszugehen scheint, wie sein Abgrenzungsversuch gegenüber *der* Psychoanalyse zeigt:

„Die Soziologie hat nicht vor, die Erklärungsansätze der Psychoanalyse durch ihre eigenen zu ersetzen; sie versteht es lediglich, einige der Daten, die auch Gegenstand der Psychoanalyse sind, auf andere Weise zu konstruieren, indem sie Aspekte der Realität genauer betrachtet, die die Psychoanalyse als sekundär oder unbedeutend aus der Analyse ausschließt oder die sie lediglich als Schutzschilde betrachtet, die es zu durchbrechen gilt, um zum Wesentlichen durchzudringen (zum Beispiel schulische oder berufliche Enttäuschungen, Arbeitskonflikte etc.). Diese Aspekte können wichtige Informationen im Hinblick auf Dinge enthalten, die auch die Psychoanalyse betrachtet“ (2005c, S. 341).

Unter *der* Psychoanalyse scheint Bourdieu die klassische Freudsche Psychoanalyse zu verstehen. Im Hinblick auf die psychoanalytische Therapieform mag Bourdieu vielleicht Recht haben, wenn er schreibt, dass diese „Aspekte der Realität“ als „sekundär oder unbedeutend aus der Analyse ausschließt“, für den Forscher Freud und dessen gesellschaftstheoretische Schriften wie ‚Das Unbehagen in der Kultur‘, ‚Totem und Tabu‘, ‚Die Zukunft einer Illusion‘ oder ‚Massenpsychologie und Ich-Analyse‘ kann dies jedoch nicht gelten. Zudem hat Freud seine Metapsychologie selbst immer wieder revidiert und seine Ansätze wurden von Dritten aufgegriffen und weiterentwickelt. Es gibt also kein einheitliches psychoanalytisches Theoriegebäude, das in sich geschlossen und kohärent wäre. Bourdieus wenig differenziertes Verständnis von Psychoanalyse erklärt vermutlich auch die Inkohärenz seines Begriffs des Unbewussten, den er mal im Sinne von *implizit* und mal im Sinne von *verdrängt* verwendet, ohne sich dieser Unterscheidung bewusst zu sein. Seine Schwierigkeiten mit dem Begriff des Unbewussten führen Bourdieu vermutlich zu der Annahme, dass das Unbewusste keine Erklärungskraft für das Verständnis des Habitus biete, so geht er davon aus, dass „[d]ie Theorie des Habitus [...] eine Anzahl Fragen zutage [fördert], die gerade der Begriff des Unbewußten verdunkelt“ (1979, S. 206–207).

Meinen Recherchen zufolge gibt es nur wenige Arbeiten, die sich mit dem Begriff des Unbewussten in der Bourdieuschen Habitus Theorie beschäftigen (vgl. Fourny 2000; Fugier 2011; de Gaulejac 2008; Kastl 2004; Kastl 2007; Lizardo 2004; Steinmetz 2006; Zander 2010; Zander 2013). Während sich einige der Abhandlungen insbesondere um die Explikation des Impliziten bemühen (vgl. Kastl 2004; Kastl 2007; Lizardo 2004), heben andere vor allem die Bedeutung des dy-

namischen Unbewussten im Sinne des Verdrängten für die Habitustheorie hervor (vgl. Fourny 2000; de Gaulejac 2008; Steinmetz 2006). Mir ist jedoch kein Ansatz bekannt, der den Versuch unternommen hätte, die beiden Perspektiven zu integrieren, um den Habitus in seinen impliziten wie verdrängten Anteilen in den Blick zu bekommen.

1.1 Forschungsziel und Forschungsfragen

Ziel dieser Arbeit ist es, das Spannungsverhältnis zwischen dem impliziten, verdrängten und bewussten Anteil des Habitus, das Bourdieu nicht aufzuklären vermochte, mit einer psychoanalytisch-semiotischen Bestimmung des Habitus aufzulösen. Dieser interdisziplinäre Ansatz, der aus einer Zusammenführung der Bourdieuschen Habitustheorie mit der Lorenzerschen Interaktionstheorie und der Peirceschen Zeichentheorie besteht, soll im Folgenden näher erläutert werden. Der Soziologe Pierre Bourdieu, der Soziologe und Psychoanalytiker Alfred Lorenzer und der Begründer der Semiotik Charles Sanders Peirce haben in ihrem Denken viel gemeinsam und ergänzen sich in Aspekten, die wesentlich für eine fundierte Theorie des Habitus sind. So teilen sie die Auffassung, dass Subjektivität sich nicht loslösen lasse von dem sozialen Zusammenhang, aus dem sie hervorgegangen sei. Dem Leib, der Erfahrung und der Praxis kommen sowohl in der Habitustheorie Bourdieus, der Interaktionstheorie Lorenzers wie der Semiotik Peirces eine zentrale Rolle zu. Sie gelten als unabdingbare Voraussetzungen für die Bildung von Bewusstsein und Subjektivität. Die Handlungstheorie des Habitus und die Lorenzersche Interaktionstheorie können im Peirceschen Sinne als *pragmatisch* gelten, denn wie Peirce sind auch Lorenzer und Bourdieu der Auffassung, dass die Bedeutung eines Zeichens „ausschließlich in seinem denkbaren Bezug auf die Lebensführung besteht“ (Peirce 1905d, S. 391). Peirces Pragmatismus eignet sich also durchaus, um die in Interaktionen wirksame symbolische Gewalt sichtbar zu machen, auch wenn er seinen pragmatischen Ansatz selbst nicht in dieser Weise verwendete. Die verschiedenen Ansätze verbindet zudem der Versuch, zwischen den scheinbar nicht vereinbaren Gegensätzen zwischen Körper und Bewusstsein, Natur und Kultur sowie Individuum und Gesellschaft zu vermitteln. Die Bemühung um Überwindung dieser Gegensätze ist von dem Gedanken getragen, dass das Reale relational ist. Dies gilt für symbolische Systeme ebenso

wie für die soziale Welt. Diese Relationen sichtbar zu machen, war Ziel ihrer jeweiligen Überlegungen.

Um die theoretischen Probleme, mit denen sich Bourdieu angesichts des Unbewussten konfrontiert sah, in den Griff zu bekommen, bedarf es der Einnahme einer doppelten Perspektive – der deskriptiven und der dynamischen – auf das Verhältnis zwischen ‚unbewusst‘ und ‚bewusst‘. Diese Unterscheidung stammt von Freud selbst, der offenbar vor ähnlichen Problemen wie Bourdieu stand. Mit der deskriptiven Betrachtungsweise des Unbewussten wird der ontogenetische Prozess der Bewusstseinsbildung in den Blick genommen. Es wird der Frage nachgegangen, wie Bewusstsein eigentlich entsteht. In dieser Perspektive wird das *Vor-Bewusste* (das Implizite) fokussiert, das Bourdieu mit Begriffen und Umschreibungen ‚wie ‚praktisches Erkennen‘, ‚begriffsloses Erkennen‘ oder Erkennen „jenseits des Bewußtseins und des diskursiven Denkens“ (1992, S. 81) zu fassen suchte.² Unbewusstes und Bewusstes werden nicht wie in der dynamischen Betrachtungsweise als verschiedene Sinnsysteme, sondern lediglich als verschiedene Entwicklungsstufen in der Bewusstseinsbildung verstanden. Eine Theorie der Genese des Bewusstseins kommt ohne Interaktions- und Zeichentheorie nicht aus, denn Erkennen, auch das vorsprachlich-praktische, setzt Zeichen voraus. Zeichen können wiederum nur in Interaktionen erlernt werden. Mit Lorenzers Interaktionstheorie lässt sich die Einverleibung der für den Habitus konstitutiven Wahrnehmungs-, Gefühls-, Denk- und Handlungsschemata als Prozess verstehen, in dem die körperlich-leiblichen Bedürfnisse des Kindes mit den sozial geprägten Befriedigungsangeboten der Mutter vermittelt werden. Diesen Prozess der Vermittlung vermag die behavioristische Theorie der Konditionierung, auf die Bourdieu im Hinblick auf Sozialisationsprozesse häufig rekurriert, nicht zu fassen, denn die Wünsche und Bedürfnisse der Interagierenden müssen als Teil der Black Box außen vor bleiben.

Die Peircesche Zeichentheorie eröffnet eine weitere für die Genese des Habitus wesentliche Perspektive. Die dem Habitus inhärenten Wahrnehmungs-, Denk-, Gefühls- und Handlungsmuster können mit Peirce als das Resultat der während eines Lebens erlernten Zeichen verstanden werden. Die ersten Zeichen,

² Das Unbewusste in der deskriptiven Betrachtungsweise, das Bourdieus Konzept des praktischen Erkennens zugrunde liegt, entspricht dem kognitiven Unbewussten nach Piaget (vgl. Lizardo 2004) und dem non-deklarativen oder prozeduralen Gedächtnis der Neuropsychologie (vgl. Kastl 2004).

die ein Mensch erlernt, sind das Resultat der vorsprachlichen, körperlich-leiblichen Interaktionen zwischen Mutter und Kind und bilden das Fundament für das praktische, begriffslose Erkennen, das für den Habitus charakteristisch ist. Die Sozialisation eines Menschen ist also aufs engste verwoben mit dem Erwerb von Zeichen, die nichts anderes als erlernte Gewohnheiten sind. Der Begriff des Habitus selbst weist auf die für ihn wesentliche Bedeutung der Gewohnheit hin. Das lateinische Adjektiv ‚habitualis‘, das im Habitus anklingt, heißt übersetzt so viel wie ‚gewohnheitsmäßig‘ oder ‚gewohnt‘.

Das Verstehen des Habitus in seinem vorbewussten Anteil im Sinne einverleibter, impliziter Wahrnehmungs-, Gefühls- und Handlungsmuster bietet jedoch keine hinreichende Erklärung für dessen Hysteresiseffekt (die Tendenz, soziale Verhältnisse zu reproduzieren) noch für das ihm inhärente emanzipative Potenzial. Würde sich das Unbewusste des Habitus auf das ihm Implizite beschränken, so würden dessen Bewusstmachung und ein Willensakt genügen, um sich von leiderzeugenden Denk-, Gefühls- und Handlungsweisen zu befreien. Bewusstsein und Reflexion reichen aber, worauf Bourdieu immer wieder hingewiesen hat, offenbar nicht aus, um sich seines Habitus oder Teilen davon zu entledigen. Es scheint also noch eine weitere unbewusste Dimension im Habitus wirksam zu sein, die aufs engste mit Gefühlen der Angst, der Scham und der Schuld verbunden ist. Hierbei handelt es sich um das Unbewusste im Sinne des Verdrängten. Interessant sind in diesem Zusammenhang die sprachtheoretischen Erklärungsansätze von Alfred Lorenzer und Siegfried Zepf, die das Verdrängte als das begreifen, was mit den sozialen Normen nicht vereinbar ist. Das Unbewusste als das gesellschaftlich Verpönte bedeutet für die Subjekte einerseits Leid, weil sie einen Teil ihrer Wünsche nicht realisieren können. Andererseits ist in jenem Verpönten die Ahnung enthalten, dass es auch etwas jenseits der sozial erwünschten Ordnung gibt. Auf dieser Ahnung beruht das dem Habitus innewohnende Widerständige, das sich mit den Grenzen des Status quo nicht zufrieden geben will.

Während sich mit Peirce vor allem die Genese des Bewusstseins, die für die deskriptive Betrachtungsweise des Unbewussten von Relevanz ist, nachvollziehen lässt, wird mit Lorenzers Interaktionstheorie die dynamische Perspektive auf das Unbewusste eingeholt. Im Zentrum seiner interaktionalen Sozialisationstheorie stehen die Konflikte zwischen den Bedürfnissen des Kindes und den bereits sozial bedingten Erziehungsansprüchen der Mutter, zwischen den körperlich-leiblichen Interaktionsformen der vorsprachlichen Phase und den in Sprache ent-

haltenen sozialen Normen, die mit dem Eintritt des Kindes in die Sprachgemeinschaft zusätzlich an Bedeutung gewinnen. Mit Lorenzer gehe ich davon aus, dass die sozialen Normen eine Schlüsselrolle bei der Herausbildung des dynamischen Unbewussten spielen.

Das Vorbewusste wie das verdrängte Unbewusste stehen nun nicht einem „gänzlich opaken Unbewussten gegenüber“ (Bourdieu 1979, S. 207), sondern manifestieren sich im Bewusstsein selbst (z.B. in den Denk-, Gefühls- und Handlungsmustern, aber auch in den sogenannten Fehlleistungen). Diese Interdependenzen zwischen den Kategorien ‚unbewusst‘ (verdrängt), ‚vorbewusst‘ (implizit) und ‚bewusst‘ sichtbar zu machen, ist zentrales Anliegen dieser Arbeit. Mittels des skizzierten theoretischen Ansatzes – der psychoanalytisch-semiotischen Begründung des Habitus – hoffe ich, einen Beitrag zur Schließung der von Bourdieu zum Teil selbst sowie der in Sekundärliteratur aufgezeigten ‚Lücken‘ im Bourdieuschen Theoriegebäude – die fehlende Sozialisations- und Zeichentheorie, der wenig ausgearbeitete Freiheitsbegriff sowie das undifferenzierte Konzept des Unbewussten – zu leisten.

Im empirischen Teil der Arbeit soll diese „Psychoanalyse des Sozialen“ zur empirischen Anwendung kommen. Im Sinne einer „Hermeneutik des Leibes“ wird der Habitus von brasilianischen und deutschen Professorinnen sowie brasilianischen und deutschen Raumpflegerinnen untersucht. Die psychoanalytisch-semiotische Fundierung der Habitus Theorie erlaubt die vorbewussten, unbewussten und bewussten Anteile der Habitus der Frauen gleichermaßen in den Blick zu bekommen. Die den Frauen einverlebten Wahrnehmungs-, Gefühls-, Denk- und Handlungsmuster sollen im Spannungsverhältnis von leiderzeugendem Anpassungsdruck und emanzipativen Bestrebungen sichtbar gemacht werden. Im Zentrum der empirischen Untersuchung steht die Erforschung des Habitus und dessen Rolle für die Persistenz sowie die Veränderung sozialer Verhältnisse.

1.2 Aufbau der Arbeit

Da dem Körper und dem Leib in der Genese des Habitus eine zentrale Rolle zukommen, soll in Kapitel 2 geklärt werden, welches Körper- und Leibverständnis dieser Arbeit zugrundeliegt. Das dritte Kapitel beschäftigt sich mit dem ontogenetischen Entwicklungsprozess von Unbewusstem und Bewusstem nach der interaktionalen Sozialisationstheorie von Lorenzer, die auch als Habitusgenese

gelesen werden kann. Im Fokus stehen die vorsprachlichen, körperlich-leiblichen Interaktionsformen zwischen Mutter und Kind, aus denen die kindlichen Wahrnehmungs-, Denk-, und Handlungsmuster hervorgehen (Kapitel 3.1.1). Die gesellschaftliche Ordnung fließt über die mütterlichen Erziehungspraktiken von Beginn an ein in die Interaktionsformen und nimmt auf diese Weise Einfluss auf die Entwicklung des kindlichen Habitus (Kapitel 3.1.2). Ein Exkurs in das Werk Karl Büchers ‚Arbeit und Rhythmus‘ soll den engen Zusammenhang zwischen Arbeit, Leib, Körper und Sprache verdeutlichen (Kapitel 3.1.3). Bücher geht davon aus, dass die phylogenetische Entwicklung der Sprache aufs engste verknüpft ist mit den körperlichen Bewegungen bei der Bearbeitung der äußeren Natur. Anschließend wird die Bedeutung der Sprache für die Bildung des Bewussten sowie des dynamischen Unbewussten im Verständnis Lorenzers diskutiert (Kapitel 3.1.4). Im vierten Kapitel nähere ich mich über Lorenzers und Zepfs sprachtheoretischen Ansätzen dem semiotischen Konzept des Bewusstseins. Es wird dargelegt, inwiefern eine Ergänzung ihrer Ansätze durch die Peircesche Zeichentheorie zu einem differenzierteren Verständnis der Kategorien ‚vorbewusst‘ und ‚bewusst‘ beiträgt (Kapitel 4.1). In Kapitel 4.6.1 wird das Vorbewusste und in Kapitel 4.6.2 das Bewusste aus semiotischer Sicht eingehend erläutert. Bevor der Peircesche Zeichenbegriff und seine Kategorienlehre näher erläutert werden (Kapitel 4.4 und 4.5), sollen einige erkenntnistheoretische Überlegungen vorausgeschickt (Kapitel 4.2) und der enge Zusammenhang zwischen Zeichentheorie, Interaktionstheorie und Bewusstseinstheorie verdeutlicht werden (Kapitel 4.3). Mittels der in Kapitel 5 erarbeiteten psychoanalytisch-semiotische Bestimmung der Begriffe ‚unbewusst‘, ‚vorbewusst‘ und ‚bewusst‘ wird der Habitus in seiner Funktion als Erkenntnisinstrument, sozialer Orientierungssinn und soziales Signum erörtert (Kapitel 6.1) und in seiner vorbereussten, unbewussten und bewussten Dimension analysiert (Kapitel 6.2). Im letzten Kapitel des theoretischen Teils soll der Habitus im Spannungsfeld zwischen Status quo und dem ‚Noch-Nicht‘ verortet werden (Kapitel 7).

Der empirische Teil der Arbeit beginnt mit einigen methodologischen Überlegungen. Daran anknüpfend werden in Kapitel 8.1 die Erhebungsmethoden (das verstehende Interview sowie die themenzentrierte Gruppendiskussion) und in Kapitel 8.2 die hermeneutische Auswertungsmethode näher erläutert. Im Anschluss werden die heuristischen Annahmen und Forschungsfragen, die die empirische Datenerhebung leiteten, expliziert (Kapitel 8.3). Das größte Gewicht des

empirischen Teils liegt auf den hermeneutischen Interpretationen der in Deutschland und Brasilien geführten Gruppendiskussionen mit Raumpflegerinnen und Professorinnen (Kapitel 9.1 bis 9.4). In der vergleichenden Interpretation in Kapitel 9.5 werden die Parallelen und Differenzen zwischen den vier Gruppendiskussionen herausgearbeitet. Im Schlussteil der Arbeit erfolgt neben einem Resümee der zentralen Aspekte dieser Arbeit ein Ausblick auf zukünftige Forschungsperspektiven.

Theoretischer Teil

2 Körper und Leib

„Der Leib ist eine große Vernunft, eine Vielheit mit *einem* Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Herde und Hirt. Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du ›Geist‹ nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner großen Vernunft. ›Ich‹ sagst du und bist stolz auf dies Wort. Aber das Größere ist, woran du nicht glauben willst – dein Leib und seine große Vernunft: die sagt nicht Ich, aber tut Ich.“

Friedrich Nietzsche (1886, S. 300)

Da Körper und Leib in der vorliegenden Arbeit eine zentrale Rolle für das Verständnis sozialer Reproduktion, aber auch widerständigem Verhalten gegen soziale Ordnungen spielen, soll im Folgenden geklärt werden, welches Leib- und Körperverständnis dieser Arbeit zugrunde liegt. Zunächst möchte ich einen etymologischen Blick auf die Begriffe ‚Körper‘ und ‚Leib‘ werfen, der einen ersten Hinweis darauf geben wird, dass mit den genannten Termini unterschiedliche Aspekte einer komplexen leiblich-körperlichen Einheit bezeichnet werden. Anschließend werde ich mich mit verschiedenen Aspekten des Körper- und Leibbegriffs aus soziologischer, psychoanalytischer und semiotischer Perspektive beschäftigen. Dabei beschränke ich mich im Wesentlichen auf die in der vorliegenden Arbeit zentralen Autoren Pierre Bourdieu, Alfred Lorenzer und Charles Sanders Peirce. Ausgehend von deren Überlegungen werde ich abschließend erläutern, wie ich die genannten Begriffe in der vorliegenden Arbeit verwende.

Friedrich Kluge datiert die Entstehung des Wortes ‚Leib‘, das vom althochdeutschen ‚līb‘ oder ‚līp‘ abstammt, auf das achte Jahrhundert. Etymologisch verwandt ist der Begriff mit *Leben* (vgl. Kluge 1999, S. 511). Der vom lateinischen ‚corpus‘ abgeleitete Begriff ‚Körper‘ kommt erst im Spätmittelalter auf und wird dem Deutschen Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm zufolge zunächst „*vorwiegend in der bed. leichnam*“ (1873, Bd. 11, Sp. 1834) gebraucht. So gab es ursprünglich eine enge Verbindung zwischen Leib und Leben auf der einen und Körper und Tod auf der anderen Seite. Aufgrund dieser Bedeutungskonnotationen lässt sich der Begriff ‚Körper‘ auch auf nicht belebte Gegenstände ausdehnen, wie z.B. den ‚Himmelskörper‘. Jacob und Wilhelm Grimm konstatieren eine bereits im 13. Jahrhundert beginnende Bedeutungsverschiebung, in deren Zuge

der Körperbegriff einen Teil der Wortbedeutung von ‚Leib‘ übernimmt und das Wort ‚Leib‘ nach und nach aus dem Sprachgebrauch verdrängt (vgl. ebd.), das sich heute nur noch in feststehenden Ausdrücken oder Redewendungen wie ‚Mutterleib‘, ‚Leib-Seele-Problem‘, ‚etwas mit Leib und Seele tun‘ findet (vgl. Kluge 1999, S. 511; Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm 1885a, Bd. 12, Sp. 581). Die Gebrüder Grimm weisen jedoch darauf hin, dass die beiden Begriffe trotz der erwähnten Bedeutungsverschiebung nicht als Synonyme gelten können:

„das fremdwort körper ist aber mit dem einheimischen leib noch bis heute nicht völlig eins geworden, und dabei hat sich jenes mehr zu geist, dieses mehr zu seele gesellt; denn geist und körper, leib und seele [...] ist die uns geläufige zusammenstellung, nicht umgekehrt, z. b.: die scheidung zwischen geist und körper, seele und leib. Göthe 53, 236. wie nämlich der denkende geist höher gestellt wird, so zu sagen noch geistiger ist als die nur empfindende seele, so ist uns nach der andern seite hin körper schärfer bezeichnend, so zu sagen noch körperlicher als leib; denn leib schlieszt uns meist leben und fühlen, also die seele eigentlich mit ein, während man das absehen von allem geistigen und seelischen, das leibliche an sich am schärfsten nur mit körper ausdrückt“ (1873, Bd. 11, Sp. 1835; Kurs. durch Verf. aufgeh.).

Obwohl der Begriff ‚Körper‘ nicht mehr als Fremdwort gilt und uns heute eher der Begriff des Leibes fremd anmutet, scheint die von den Gebrüdern Grimm vor etwa 140 Jahren getroffene Differenzierung zwischen den beiden Begriffen nicht an Gültigkeit verloren zu haben, was sich daran zeigt, dass wir nach wie vor vom ‚Leib-Seele-Problem‘ sprechen und nicht etwa vom ‚Körper-Seele-Problem‘. Während der Leibbegriff eng verwoben ist mit Leben und Fühlen, wird mit ‚Körper‘ der von Gefühlen und Seele abstrahierte Leib bezeichnet. Interessant ist die mit den Begriffspaaren Körper/Geist und Leib/Seele verbundene Wertigkeit, auf die die Gebrüder Grimm aufmerksam machen. Sowie der „denkende geist“ höher „als die nur empfindende seele“ gestellt wird, verhält es sich auch mit dem Körper in Bezug auf den Leib. Die hier zum Ausdruck kommende Leibfeindlichkeit führte vermutlich nicht zuletzt zur weitgehenden Verdrängung des Leibes aus dem deutschen Sprachgebrauch.

In sozialisationstheoretischer Hinsicht zeige sich die Leibfeindlichkeit Becker-Schmidt zufolge an einer zunehmend rigideren Unterdrückung von sinnlicher Lust und genussvollem Erleben. Eine solche Sozialisationspraxis verfolge

zwei Ziele, zum einen die „Zurichtung [des menschlichen Körpers] zum Arbeitsinstrument“ (2004, S. 163) und zum anderen die Aufrechterhaltung einer bestimmten sozialen Ordnung, wobei beide Aspekte in Zusammenhang zu sehen seien (vgl. ebd.).³ Zudem sei „[d]ie Herabsetzung des Körperlichen in der abendländischen Geistesgeschichte“, so Becker-Schmidt, „realhistorisch in eins zu sehen mit der Höherbewertung geistiger gegenüber körperlicher Arbeit“ (ebd., S. 162).

Im wissenschaftlichen Kontext erfährt der Leib zunächst durch die Phänomenologie eine Aufwertung, die den Leib in seinem unmittelbaren sinnlichen Erleben zu ihrem zentralen Erkenntnisinstrument macht. So ist der Leib für den französischen Phänomenologen Merleau-Ponty, dessen Leibverständnis Bourdieus Körper- und Leibbegriff entscheidend geprägt hat, mehr als eine bloße „Ansammlung von [Körper]Teilen“ (1966, S. 490) und mehr als „ein Ding ohne Inneres“ (ebd., S. 78–79), der Leib ist für ihn vielmehr ein „Ganzes erlebt-gelebter Bedeutungen“ (ebd., S. 184) und gilt ihm als „das Werkzeug all[en] [...] ‚Verstehens‘ überhaupt“ (ebd., S. 275). Das Ganze an Bedeutungen ist das Ergebnis von leiblichen Gewohnheiten oder mit den Worten Merleau-Pontys ausgedrückt: der Leib und die Sinne sind „nichts anderes [...] als eben dieses habituelle Wissen von der Welt“ (ebd., S. 278). Der Leib steht bei Merleau-Ponty im Zentrum von Erleben, Erfahren und Erkennen. Subjektivität und Intersubjektivität sind Merleau-Ponty zufolge notwendigerweise leiblich vermittelt:

„[I]ch bin all das, was ich sehe, ich bin ein intersubjektives Feld, nicht trotz meiner Leiblichkeit und geschichtlichen Situation, sondern durch mein leibliches Sein und meine Situation und dadurch, daß ich durch sie auch alles andere erst bin“ (ebd., S. 513).

Lange bevor der sogenannte ‚body‘- oder ‚somatic-turn‘⁴ in der Soziologie einsetzte, rückte Pierre Bourdieu Leib und Körper in den Fokus seiner theoretischen Überlegungen zu sozialer Ungleichheit, die in den meisten soziologischen und sozialpsychologischen Ungleichheitstheorien bis heute wenig Berücksichtigung finden. Der Körper ist mit Bourdieus Worten als das zentrale „Instrument“ und nicht „als Hemmschuh der Erkenntnis zu sehen“ (2001, S. 176). Der Körper

³ Für eine historische Betrachtung der Leibfeindlichkeit im Zusammenhang mit Protestantismus und Calvinismus siehe Lorenzer (1981, S. 97–101).

⁴ Einen guten Überblick über den body turn in der Soziologie bietet Gugutzer (2006).

ist das Medium, durch den die gesellschaftliche Ordnung mit ihren Regeln und Normen in uns eindringt. Bourdieu zufolge „lernen [wir] durch den Körper“ (ebd., S. 181) und „[w]as der Leib gelernt hat, das besitzt man nicht wie ein wiederbeachtbares Wissen, sondern das ist man“ (1987b, S. 135). Besonders an letzterem Zitat, das als Variante des berühmten Satzes von Merleau-Ponty „[I]ch bin mein Leib“ (1966, S. 180) gelesen werden kann, wird dessen Einfluss auf Bourdieu sichtbar. Bourdieu greift auch den von Merleau-Ponty aufgezeigten Zusammenhang zwischen Leib und „habituelle[m] Wissen“ (ebd., S. 278) auf und macht diesen zum Angelpunkt seines Habituskonzepts und der Theorie der praktischen Erkenntnis.

Bei dem Begriff ‚Leib‘ handelt es sich, wie eingangs erwähnt, um ein deutsches Wort. Die Unterscheidung zwischen Leib und Körper mit ihren je spezifischen Bedeutungskonnotationen ist insofern eine Eigenheit der deutschen Sprache. Das Französische kennt hingegen nur das an das lateinische ‚corpus‘ angelehnte Wort ‚corps‘. Merleau-Ponty hat den im Französischen fehlenden Leibbegriff durch die Umschreibung „le corps propre“ oder „le corps phénoménal“ zu ersetzen versucht, um die mit diesem verbundene Innenansicht – das unmittelbare Spüren und Erleben des Subjekts – zum Ausdruck zu bringen. Bourdieu übernimmt diese Begrifflichkeiten zur Differenzierung von Körper und Leib nicht. Die jeweilige Bedeutung des von Bourdieu ausschließlich verwendeten Begriffs ‚corps‘ erschließt sich lediglich über den Kontext. Aus den Übersetzungen in der deutschen Ausgabe ergeben sich meines Erachtens jedoch keine kohärenten Begriffe von Körper und Leib. So wird das Adjektiv ‚corporelle‘ in Verbindung mit Hexis mal mit „körperliche[r] Hexis“ (Bourdieu 1987b, S. 129) und mal mit „leibliche[r] Hexis“ (ebd., S. 136) übersetzt, wobei mir letztere Übersetzung wenig sinnvoll erscheint, ist doch mit Hexis das körperlich Manifeste des Habitus gemeint. Ungünstig ist nach meinem Dafürhalten zudem die Übersetzung von „facticité corporelle“ (Bourdieu 1980, S. 122, Fn 10) mit „Leibesbeschaffenheit“ (Bourdieu 1987b, S. 135, Fn 1), denn es handelt sich hier um das körperliche Erscheinungsbild, wie Bourdieus erläuternde Beispiele „>für ein Mädchen ist sie zu groß< oder >bei einem Jungen ist das nicht so schlimm< – etwa eine Narbe“ (vgl. ebd.) zeigen. Vor dem Hintergrund der etymologisch herausgearbeiteten Bedeutungskonnotationen von Körper und Leib wäre meines Erachtens eine Übersetzung sinnvoll, die diesen Differenzen Rechnung trägt: Handelt es sich um den Körper in der Außenperspektive, wird er also als Objekt betrachtet, dann wäre der

Körperbegriff für die Übersetzung von ‚corps‘ geeignet. Ist hingegen die Innenperspektive gemeint, das sinnlich-leibliche Erleben aus subjektiver Sicht, wäre der Leibbegriff angemessener.

Zweifellos sind Körper und Leib für Bourdieu keine ‚natürlichen‘ Gegebenheiten, sondern werden durch das soziale Umfeld geformt und geprägt. Bourdieus Kritik an der Phänomenologie zielt daher auf die in der Phänomenologie ausgesparte Diskussion um die soziale Dimension des leiblich-subjektiven Fühlens und Erkennens⁵:

„So unerlässlich die phänomenologische Beschreibung für den Bruch mit der scholastischen Sicht des gewöhnlichen Blicks auf die Welt auch sein, und so sehr sie sich dem Wirklichen annähern mag: mit ihrem völlig unhistorischen oder gar antigenetischen Vorgehen läuft sie doch Gefahr, dem vollen Erfassen des praktischen Erfassens und der Praxis selbst im Wege zu stehen“ (2001, S. 188).

Bourdies Verdienst ist es, den Körper und den Leib, die die Genese von Subjektivität erst ermöglichen, als Manifestationen einer bestimmten Sozialisation, also einer Lebensgeschichte eingebettet in ihren sozialen Kontext, sichtbar gemacht zu haben.

In zwei der grundlegenden psychoanalytischen Wörterbüchern existiert interessanterweise weder eine Eintragung zum Begriff des Körpers noch zum Begriff des Leibes (vgl. Mertens und Waldvogel 2008; Laplanche und Pontalis 1986), obwohl Körper und Leib für die Psychoanalyse in theoretischer wie praxisbezogener Hinsicht eine zentrale Rolle spielen.⁶ Hinweise auf das psychoanalytische Leib- und Körperversständnis finden sich vor allem unter dem Stichwort ‚Trieb‘. Laplanche und Pontalis verwenden im Zusammenhang mit dem Triebbegriff ausschließlich den Terminus ‚Körper‘ oder das griechische Pendant ‚Soma‘, obwohl an manchen Stellen offenbar der Leib gemeint ist, beispielsweise wenn die Rede von „innere[n] Quellen“ (1986, S. 526) ist, „die die Triebfeder für das Funktionieren des psychischen Apparates sind“ (vgl. ebd.). Auch unter dem Be-

⁵ Es sei hier darauf hingewiesen, dass es mittlerweile neuere phänomenologische Ansätze gibt, in der die soziale Genese des Leibes Berücksichtigung findet, so z.B. bei Fuchs (2008, S. 57).

⁶ Im Wörterbuch der kleinianischen Psychoanalyse gibt es zwar auch keine Eintragung zu Körper und Leib, aber einen längeren Artikel zum ‚Leib-Seele-Problem‘, in dem die beiden Begriffe, wenn auch indirekt, verhandelt werden (vgl. Hinshelwood 2004, S. 484–488).

griff der Seele oder der Psyche wird Leibliches verhandelt, so sprechen Laplanche und Pontalis z.B. von „seelische[r] Energie“ oder „psychische[r] Repräsentanz“ (ebd., S. 527). An anderer Stelle interpretieren sie die „*Beziehung* des Somatischen zum Psychischen“ dem Freudschen Verständnis nach „weder als Parallelismus noch als Kausalität“, sondern als einen „Unterschied“, der „nur verbaler Natur ist“ (ebd., S. 442).

Im Handbuch psychoanalytischer Grundbegriffe taucht der Leibbegriff anders als bei Laplanche und Pontalis unter dem Artikel ‚Trieb‘ auf, wenn auch nur am Rande. Als „metapsychologisches Konstrukt“, so Butzer, rücke der Triebbegriff das „sinnlich-leibliche Erleben gegenüber körperlich-abstrakteren und von daher flacheren ‚zwischenmenschlichen Beziehungskonflikten‘“ (2008, S. 782) in den Vordergrund. Im Beitrag zur ‚Psychosomatik‘ von Joachim Küchenhoff wird dem Leib mehr Raum gewährt. So geht Küchenhoff davon aus, dass Subjektivität „immer leibliche Subjektivität“ sei (2008, S. 616). Das psychoanalytische Triebverständnis weise als psychosomatisches Konzept zudem auf die „konstitutive Verschränkung von Leiblichkeit und Seelenleben in der Psychoanalyse“ (ebd.) hin.

Die Vernachlässigung des Leibbegriffs in der Psychoanalyse ist nicht zuletzt auf Freud selbst zurückzuführen, der aufgrund seiner medizinisch-naturwissenschaftlichen Vorprägung eher dem Körperbegriff, der seinerzeit im medizinischen Kontext vorherrschte (vgl. Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm 1873, Bd. 11., Sp. 1835) zugeneigt war. Freud gebraucht zwar an manchen Stellen den Begriff des Leibes, aber er verwendet ihn nicht in seiner etymologischen Bedeutung, wie er durch die Phänomenologie Anfang des 20. Jahrhunderts eine Renaissance erfuhr, sondern eher im Sinne von Körper/Soma (vgl. u.a. Freud 1900, S. 35; Freud 1915c, S. 347; Freud 1932, S. 9). Dabei beschreibt Freud an anderer Stelle den Unterschied zwischen den beiden Perspektiven des Subjekts auf den eigenen Körper – das leiblich-sinnliche Spüren gegenüber der Wahrnehmung des Körpers als Objekt – sehr genau:

„Der eigene Körper und vor allem die Oberfläche desselben ist ein Ort, von dem gleichzeitig äußere und innere Wahrnehmungen ausgehen können. Er wird wie ein anderes Objekt gesehen, ergibt aber dem Gestalt zweierlei Empfindungen, von denen die eine einer inneren Wahrnehmung gleichkommen kann. Es ist in der Psychophysiologie hinreichend erörtert worden, auf welche Weise sich der eigene Körper aus der Wahrnehmungswelt heraushebt. Auch der Schmerz scheint dabei

eine Rolle zu spielen und die Art, wie man bei schmerzhaften Erkrankungen eine neue Kenntnis seiner Organe erwirbt, ist vielleicht vorbildlich für die Art, wie man überhaupt zur Vorstellung seines eigenen Körpers kommt. Das Ich ist vor allem ein körperliches, es ist nicht nur ein Oberflächenwesen, sondern selbst die Projektion einer Oberfläche“ (1923, S. 253).

Die Rückbindung des Ichs an den Körper kann als Versuch gedeutet werden, das cartesianische Denkmodell mit seiner Dichotomie zwischen Bewusstsein, das dem Ich zugeschlagen wird („ich denke, also bin ich“), und Körper zu überwinden. Freud vermag das Spannungsverhältnis von Körper und Leib jedoch nicht aufzulösen. Seine Auffassung des Verhältnisses von Leib/Körper/Soma auf der einen und Seele/Psyche auf der anderen Seite schwankt hin und her zwischen der Annahme einer „Kausalverkettung [...] zwischen Leiblichem und Seelischem“ (1900, S. 45) bis hin zu der Überlegung, dass die Differenz zwischen seelischen und physischen Zuständen „auf einen Wortstreit hinauszulaufen [drohe]“ (1915a, S. 266). Sein Ringen um eine Vermittlung zwischen Körper und Psyche scheitert letztlich an seinem medizinisch-naturwissenschaftlichen Blick auf den Körper, der ihm die Einsicht in die soziale Genese des scheinbar natürlichen Körpers verstellt. Aus seinen theoretischen und begrifflichen Schwierigkeiten im Hinblick auf die Psyche und sein Triebkonzept macht Freud jedoch keinen Hehl (vgl. u.a. 1940b, S. 142–143; 1915b, S. 211; 1933, S. 101). In seinem methodischen Vorgehen hingegen, bei dem die ideosynkratische „Beschreibung von Erscheinungen“ (1915b, S. 210) eine große Rolle spielt, räumt Freud der Erfahrung und damit auch dem Leib einen hohen Stellenwert ein. Dass Freud in seinem Denken keineswegs rigide war, zeigen die vielfältigen Korrekturen an seinem Triebkonzept wie auch anderen Theoriebausteinen sowie die Einsicht darin, dass Begriffe „Konventionen“ (ebd.) sind und daher einem „stetigen Inhaltswandel“ (ebd., S. 211) unterliegen. Festzuhalten bleibt, dass Freud für die „ausgiebige Vermittlung zwischen der Biologie und der Psychologie durch die Psychoanalyse“ (1913, S. 411) eintrat und wichtige Denkanstöße in diese Richtung gegeben hat.

In der psychoanalytisch orientierten Sozialpsychologie erfährt der Leibbegriff erstmals durch Alfred Lorenzer größere Beachtung. Im Fokus seiner Sozialisationstheorie, in der er die psychoanalytische Triebtheorie mit dem historischen Materialismus zu verbinden sucht, spielen Leib und Körper eine zentrale Rolle. Der Sozialisationsprozess ist für Lorenzer untrennbar verbunden mit den körper-

lich-leiblichen Interaktionen zwischen Mutter und Kind, die die Grundlage für die sich entwickelnden kognitiven Fähigkeiten des Kindes bilden. Damit verabschiedet Lorenzer die Vorstellung vom Wissenserwerb als rein kognitiv-geistigem Prozess.

Lorenzer koppelt auch seine Begriffe des Un- und Vorbewussten eng an die in der vorsprachlichen Phase erworbenen körperlich-leiblichen Sinnstrukturen. „Das basale unbewußte System“ gilt Lorenzer als „leibnäher und affektbestimmender“ (1984, S. 71) als das Bewusstsein, das sich erst mit dem Spracherwerb herausbilde. Mit der Genese des Bewusstseins gewinnen Lorenzer zufolge die in Sprache eingelassenen gesellschaftlichen Normen einen größeren Einfluss auf das Interaktionsgeschehen und die Verhaltensorientierung des Kindes. Geraten bewusste Normen mit unbewussten Leibwünschen in Konflikt, so provoziere dies Widerstandshandlungen, die sich in pathologischen Erscheinungen, aber auch politischem Widerstand manifestieren könnten.

Der Körper- und der Leibbegriff sind in Lorenzers Sprachgebrauch eng miteinander verwoben. Lorenzers vorwiegend synonyme Verwendung der Begriffe rührt daher, dass er das Verhältnis von Körper und Leib als ein sich wechselseitig bedingendes begreift:

„An der Einheit von Erleben und sensomotorischem Interagieren ändert der große Einschnitt der Geburt nichts. Auch während und nach der Geburt gilt: Das Erleben baut auf dem sinnlichen Wechselspiel des Interagierens auf, ist Resultat eines realen Interaktionsspiels, wobei die sinnliche Erfahrung der Interaktionssituation Schritt für Schritt das sensomotorisch-organismisch organisierte Substrat des Erlebens verändert“ (1981, S. 86).

Meines Wissens findet sich in den Werken Lorenzers lediglich ein expliziter Hinweis auf sein Körper- und Leibverständnis und zwar in der 2002 posthum erschienen Schrift „Die Sprache, der Sinn, das Unbewußte“. Unter Bezugnahme auf Ludwig Binswanger macht Lorenzer deutlich, dass der Unterschied zwischen Leib und Körper „mehr [...] als eine poetisch-altertümelnde Arabeske“ (2002, S. 209) sei:

„Der ›homo natura‹ ist zwar eine ›naturwissenschaftliche Idee‹, aber der Gegenstand, auf den sich diese Idee bezieht, ist der ›Leib‹ als ›Sinnzusammenhang‹. Es ist vom ›Leib‹ und nicht nur vom Körper die Rede“ (ebd.).

Einige Zeilen weiter schreibt er:

„Es läßt sich hier die Verschlingung zweier, eben nicht leicht miteinander in Verbindung zu bringender Aussagen erkennen: der Leib als Reservoir der Triebwünsche und d. h. von Erlebnisinhalten (das aber heißt wiederum: von sozialen Verhaltensformeln) und – vice versa – die Wünsche in ihrer Körperlichkeit“ (ebd., S. 210).

Dem Lorenzerschen Verständnis nach können Körper und Leib nicht losgelöst voneinander gedacht werden. In Überwindung des „naiven Freudschen Biologismus“ (ebd., S. 85) geht es Lorenzer darum, zu zeigen, dass die Triebe als körperlich-leibliche Bedürfnisse das Ergebnis eines bereits im intrauterinären Stadium beginnenden Vermittlungsprozesses zwischen Kultur und Natur sind und daher weder „geschichtslos“ noch „biologistisch“ (ebd.) zu verstehen sind. Die Spaltung zwischen ‚homo natura‘ und ‚homo cultura‘ wird damit hinfällig, auch wenn sie zu Analysezwecken weiterhin sinnvoll sein mag. Es geht Lorenzer um nichts weniger als die Entwicklung eines neuen Paradigmas, der ‚Hermeneutik des Leibes‘, das die „alte[] Trennung in sinnlose Natur einerseits und einem sinnstiftenden Bewußtsein andererseits“ (ebd., S. 211) aufzuheben bestrebt ist. Lorenzer gelingt mit seiner Hermeneutik des Leibes, die er insbesondere im gleichnamigen Kapitel in „Die Sprache, der Sinn, das Unbewußte“ ausführt (vgl. ebd., S. 201–226), den Leib als Ort der sozialen Reproduktion *und* als Ort des Widerstands begreifbar zu machen. Vor dem Hintergrund der Lorenzerschen Sozialisationstheorie lässt sich der Bourdieusche Habitus als das Ergebnis der Einverleibung von sozial erwünschten, aber auch unerwünschten Interaktionsformen verstehen. Während erstere für Konformität sorgen, können letztere zu einer Auflehnung gegen soziale Normen oder die soziale Ordnung überhaupt führen. Diese doppelte Perspektive erlaubt es, den zuweilen verengten Blick auf den Habitus als Garanten für konformes Verhalten um die Perspektive der im Habitus verankerten Widerstandspotenziale zu erweitern.

Charles Sanders Peirce hat sich im Rahmen seiner Bewusstseinstheorie, die er in seiner Kategorienlehre formuliert hat, auch mit Fragen des Leibes und des Körpers beschäftigt, wobei anzumerken ist, dass Peirce ausschließlich den Körperbegriff (engl. body) verwendet. Dies mag zunächst nicht weiter verwunderlich erscheinen, da das Englische nicht über den deutschen Leibbegriff verfügt. Vor dem Hintergrund, dass Peirce viele deutsche Philosophen wie Kant, Hegel oder Wundt gelesen hat und sich in diesem Zuge auch mit den vom Englischen

differierenden Bedeutungskonnotationen einiger deutscher Begriffe auseinander-gesetzt hat, scheint dieser Umstand jedoch eine Bemerkung wert zu sein. In seinen Aufsätzen und posthum veröffentlichten Manuskripten finden sich viele verstreute Hinweise auf sein Leib- und Körperverständnis (vgl. u.a. Peirce 1893c; Peirce 1893d; Peirce ca. 1902, S. 228–233). Der Leib wird bei Peirce in der Regel unter den Begriffen ‚soul‘ und ‚mind‘ verhandelt, an manchen Stellen auch unter ‚body‘, wobei in diesen Fällen lediglich der Kontext verrät, dass die Innenansicht des Subjekts, also der Leib, gemeint ist. Peirce ist der Überzeugung, dass der psychophysische Parallelismus, dem die Psychologen seiner Zeit verhaftet waren, dem Verhältnis von Körper und Seele nicht gerecht werde:

„The doctrine of Parallelism, which is that that which when viewed from the outside appears as material, when viewed from the inside appears as mental, encounters apparently insuperable difficulties when it is examined in its application to details“ (ca. 1902, S. 228).

Wie Bourdieu und Lorenzer strebt auch Peirce mit seinen Überlegungen die Überwindung des dualistischen Paradigmas an. Körper und Geist, Individuum und Gesellschaft, Innen- und Außenwelt, Natur und Kultur, Idealismus und Materialismus gelten ihm nicht als Antagonismen, sondern als Akren einer Dimension (vgl. ca. 1892, S. 345).

Des Weiteren spielen der Körper und der Leib auch in Peirces Theorie der Genese des Bewusstseins eine entscheidende Rolle, denn jene fungieren als Medien, mittels derer das Selbst und die Außenwelt erst erfahrbar werden:

„Man kann immer wieder beobachten, daß ein sehr kleines Kind seinen eigenen Körper mit großer Aufmerksamkeit betrachtet. Es hat allen Grund dazu, denn vom Standpunkt des Kindes aus ist dieser Körper die wichtigste Sache von der Welt. Nur was es berührt, hat eine wirkliche und gegenwärtige Gefühlsqualität; nur was es anschauen kann, hat eine wirkliche Farbe; nur was es in den Mund nimmt, hat einen wirklichen Geschmack“ (1868b, S. 167).

Interessanterweise definiert Peirce die Erfahrung des Subjekts, die im Zentrum seiner Überlegungen zur Bewusstseinsbildung steht, als Folge einer Konfrontation von Ego und Non-Ego (vgl. 1903b, S. 511), wie sie beispielsweise vorstellbar ist, wenn Bedürfnisse eines Säuglings durch seine Mutter nicht gestillt werden oder wenn ein Säugling grob angefasst wird. Peirce gilt die Erfahrung aufgrund ihres konfrontativen Charakters als „rohe Kraft“ (1901, S. 380). An anderer Stelle führt

er genauer aus, was er darunter versteht: „wobei Erfahrung präzise das meint, was die Geschichte meines Lebens mich GEZWUNGEN hat zu denken“ (1904a, S. 520; Kurs. durch Verf. aufgeh.). Subjektivität ist Peirce zufolge also untrennbar verbunden mit körperlich-leiblicher Erfahrung.

Wie werden die Begriffe ‚Körper‘ und ‚Leib‘ in dieser Arbeit nun verwendet? Wie eingangs bereits erwähnt, bilden Körper und Leib meinem Verständnis nach eine komplexe körperlich-leibliche Einheit⁷, die das Resultat eines dialektischen Vermittlungsprozesses zwischen Natur und Kultur ist, was wiederum erklärt, warum Körper und Leib zugleich Orte der sozialen Reproduktion wie des Widerstandes sind. Mit dem Blickpunkt Körper ist die Außenperspektive verbunden, die das objektivierte Wissen über den Körper beinhaltet: die menschliche Anatomie, die Wahrnehmungssinne, aber auch das äußere Erscheinungsbild eines Menschen (Größe, Gewicht etc.). Der Leib bestimmt die Innenperspektive, die das subjektive Erleben, die Gefühle (Schmerz, Trauer, Freude etc.), das Begehren und die Sinnlichkeit umfasst. Innen- und Außenperspektive bedingen sich wechselseitig, worauf auch die psychosomatischen Krankheiten einen Hinweis geben. Da die begriffliche Konstruktion ‚körperlich-leibliche Einheit‘ etwas sperrig ist, werde ich diese nicht durchgängig verwenden. In der vorliegenden Arbeit werde ich meist nur vom Körper oder nur vom Leib sprechen, die jeweils andere Perspektive soll in Abhängigkeit des Kontexts jedoch mitgedacht werden.

3 Das Unbewusste und das Bewusste in der Psychoanalyse

In der psychoanalytischen Forschung und Praxis gibt es kein einheitliches Konzept des Unbewussten. Je nach Schule variieren die Auffassungen erheblich, verlaufen zum Teil sogar konträr zueinander. Da sich nicht jeder Begriff des Unbewussten mit dem Bourdieuschen Konzept des Habitus sinnvoll vermitteln lässt, wird in den folgenden Kapiteln zu explizieren sein, welches Verständnis von Un-

⁷ An dieser Stelle möchte ich auf ein interessantes Konzept der Verschränkung von Leib und Körper hinweisen, das von Ulle Jäger entwickelt wurde (vgl. Jäger 2004, S. 103–109). Jäger plädiert aufgrund der wechselseitigen Bedingtheit von Körper und Leib für die Verwendung des Begriffs ‚körperlicher Leib‘. Ihrem Begriff fehlt jedoch die psychoanalytisch-semiotische Dimension, die in der vorliegenden Arbeit von zentraler Bedeutung ist.

bewusstem dieser Arbeit zugrunde liegt. Dabei stütze ich mich auf die Kritische Theorie, im Besonderen auf die Überlegungen von Alfred Lorenzer.

Anhand der Lorenzerschen Sozialisationstheorie lässt sich nicht nur die Genese des Unbewussten in seiner doppelten Funktion (als Garant für konformes Verhalten sowie als Impulsgeber für emanzipative Bestrebungen) verdeutlichen, sondern auch der Bildungsprozess des Habitus. Die in den vorsprachlichen Interaktionen eingeübten körperlich-leiblichen Zeichen bilden die Grundlage des praktischen Erkennens und begriffslosen Verstehens, mittels derer der Habitus funktioniert. Darüber hinaus sind aber auch der bewusste sowie der verdrängte Anteil des Habitus in den vorsprachlichen Interaktionen angelegt. Lorenzer entfaltet seine Sozialisationstheorie zwischen historischem Materialismus und Freudscher Psychoanalyse. Der Impetus der geschichtsmaterialistischen Perspektive besteht darin, dass der psychoanalytische Forschungsgegenstand – den Lorenzer in den Interaktionsformen sieht – stets unter Einbeziehung der jeweiligen historischen Gesellschaftsform betrachtet werden muss. Von Freud übernimmt Lorenzer die körperlich-leibliche Fundierung des Unbewussten sowie dessen sprachtheoretischen Überlegungen im Hinblick auf die Genese des Bewusstseins. Wie für Freud ist auch für Lorenzer das Bewusstsein an Sprache gebunden.

Das Unbewusste ist Lorenzer zufolge nicht als individualpsychologische Kategorie, sondern als das „Resultat von Bildungsprozessen einer bestimmten Gesellschaft“ (1977, S. 42) zu verstehen. Die Genese des Unbewussten sieht Lorenzer in den vorsprachlichen, körperlich-leiblichen Interaktionen der Mutter-Kind-Dyade⁸ begründet. Der Leib ist zentrales Erkenntnisinstrument des Unbewussten. Wie Freud koppelt auch Lorenzer das Bewusstsein an Sprache. Nur das, was sich sprachlich fassen lasse, sei bewusst. Das Bewusste und das Unbewusste bilden Lorenzer zufolge zwei eigenständige Sinnbereiche, die sich in ihrer Genese sowie ihren Wirkmechanismen unterscheiden. Das Unbewusste als Konglomerat nichtsprachlicher, leiblicher Lebensentwürfe bildet Lorenzer zufolge das „Gegensystem zum herrschenden Bewußtsein der Sprachgemeinschaft und zu den herrschenden Verhältnissen“ (2002, S. 219). Lorenzer gilt das Unbewusste also nicht

⁸ Lorenzer bezeichnet mit ‚Mutter-Kind-Dyade‘ eine „theoretische Grundfigur menschlicher Entwicklung“ (1972, S. 26), die bestimmt ist durch das „intime[] Zusammenspiel zwischen Embryo/Neugeborenem und bestimmtem primären Beziehungsobjekt realisiert in einer oder mehreren, gleichartig sich dem Kind zuwendenden Personen“ (ebd., S. 27).

nur als leiderzeugendes Verdrängtes, das das Subjekt in seinem Handlungsspielraum einschränkt, sondern dieses birgt in Lorenzers Verständnis auch Widerstandspotenziale gegen leiderzeugende Strukturen und eröffnet dem Subjekt neue Handlungsperspektiven.

3.1 Die Genese des Unbewussten und des Bewussten nach der Sozialisationstheorie von Alfred Lorenzer

3.1.1 Interaktionsformen, Trieb und Leib

Im Zentrum der Lorenzerschen Sozialisations- bzw. Interaktionstheorie stehen die vorsprachlichen, körperlich-leiblichen Interaktionen zwischen Mutter und Kind, die sich im Laufe der Zeit zu bestimmten Interaktionsformen verdichten. Diese Interaktionsformen sind das Ergebnis des beständigen Austarierens zwischen den Körperbedürfnissen des Kindes und den von sozialen Normen beeinflussten Befriedigungsangeboten der Mutter:

„Was anfänglich ungerichtet, eine organismische Entladung eines noch unprofilerten Körperbedarfs war, wird schließlich zum Bedürfnis, das sich mehr und mehr aus der Fülle vieler Möglichkeiten in festen Formen realisiert. Dialektisch ist dieser Prozeß deshalb, weil in jede einzelne Form zweierlei zugleich eingeht, nämlich die körperliche Ausgangslage des Kindes auf der einen Seite und die ›gesellschaftliche Praxis‹, die über die Mutter an das Kind herangebracht ist, auf der anderen Seite“ (Lorenzer 1973, S. 104).

Man darf sich den Sozialisationsprozess Lorenzer zufolge nun nicht so vorstellen, als würden gesellschaftliche Normen von außen an das Kind herangetragen und müssten von diesem erst verinnerlicht werden, diese seien vielmehr „vorweg konstitutiv fürs Subjektive“ (ebd, S. 105). Grundlage der kindlichen Subjektbildung sind Lorenzer zufolge die körperlich-leiblichen Interaktionsformen in der Mutter-Kind-Dyade, aus denen das kindliche Ich sich schrittweise herausbildet. Als Ergebnis eines Vermittlungsprozesses zwischen körperlich-leiblichen Bedürfnissen des Kindes und gesellschaftlich geprägten Befriedigungsangeboten der Mutter ist das Subjekt für Lorenzer Natur und soziale Bildungsgeschichte zugleich (vgl. 1977, S. 42). Lorenzer begreift Subjektivität also nicht als etwas von Geburt an Gegebenes, sondern als Resultat eines sozialen Entwicklungsprozesses. Die kindlichen Triebe spielen in diesem Prozess eine entscheidende Rolle, denn die „sich

formenden Bedürfnisse sind“, so Lorenzer, „keineswegs unbegrenzt variabel. Unlustreaktionen markieren nicht nur die Grenze der Variabilität, sondern gehen [...] in die eingespielten Interaktionsformen selbst ein“ (1973, S. 157).

Triebversagungen gehören – bleiben diese in einem für das Kind tolerierbaren Rahmen – zur normalen menschlichen Entwicklung, denn nicht alle kindlichen Bedürfnisse können erkannt oder erfüllt werden. Frustrationen des Kindes aufgrund von Versagungen sind daher unvermeidlicher Bestandteil des Wechselspiels zwischen Mutter und Kind. Die kindliche Triebregrulation ist zudem verbunden mit der schrittweisen Einübung des Realitätsprinzips. Im Interagieren mit der Mutter erfährt das Kind, welche Bedürfnisse befriedigt werden können und welche nicht. Im Laufe der Zeit lernt es, seine Triebwünsche an die mütterlichen Befriedigungsangebote anzupassen. Ob und wie die Triebregrulation gelingt, hängt in entscheidendem Maße von der Art der Mutter-Kind-Beziehung ab. Eine gute Beziehung zeichnet sich Lorenzer zufolge dadurch aus, dass Interaktionsformen gefunden werden, die das Spannungsverhältnis zwischen Befriedigung und Versagung zumindest zeitweise aufheben. Einen pathologischen Verlauf kann die kindliche Entwicklung nehmen, wenn die Toleranzbreite des Kindes überschritten wird, d.h., wenn es nicht gelingt, Lösungsformeln zu finden, die das Maß an Versagungen auf einem für das Kind erträglichen Niveau halten (vgl. Lorenzer 1972, S. 40). Psychische Erkrankungen lassen sich demnach auf misslungene Interaktionsformen zurückführen und sind Lorenzer zufolge daher nicht als ein primär individualpsychologisches Problem, sondern vielmehr als ein soziales zu bewerten (vgl. ebd., S. 128–155). Die Einigungsformen, die innerhalb der Mutter-Kind-Dyade gefunden werden, sind Lorenzer zufolge für die gesamte weitere Entwicklung des Kindes konstitutiv (vgl. ebd., S. 40).

Die mit der körperlichen Reifung des Kindes einhergehende Veränderung der Triebwünsche erfordert das Einspielen neuer Interaktionsformen, so müssen in der analen Phase andere Einigungsformeln gefunden werden als in der oralen Phase. Nach Lorenzer kann dieser Entwicklungsprozess der Interaktionsformen als vertikale Entwicklungslinie vorgestellt werden. Als horizontalen Entwicklungsprozess bezeichnet Lorenzer die stete Erweiterung des Handlungsspielraums durch neu hinzukommende Interaktionsformen. Die neu eingeübten Interaktionsformen stehen jedoch immer auch in Beziehung zu den älteren, nicht mehr aktuellen Interaktionsformen. Alle Interaktionsformen zusammen genommen ergeben Lorenzer zufolge den Sinnzusammenhang einer Lebensgeschichte.

Lorenzer sieht in den vorsprachlichen, körperlich-leiblichen Interaktionsformen, in denen die kindlichen Triebwünsche mit den sozial geprägten Befriedigungsformen der Mutter vermittelt werden, die ersten Strukturen des Unbewussten. Die Genese des Unbewussten ist daher in eben jenem Spannungsfeld zwischen Natur und Kultur zu verorten.

3.1.2 Arbeit, Kultur und Subjektivität

Die gesellschaftliche Organisation der Arbeit hat Lorenzer zufolge einen bedeutenden Einfluss auf das mütterliche Verhalten in der Mutter-Kind-Dyade und damit auch auf die Genese des Unbewussten. Lorenzer geht gar davon aus, dass die Körpervorgänge innerhalb der Mutter-Kind-Dyade mit denen, die während der Arbeit stattfinden, vergleichbar seien (vgl. Lorenzer 1972, S. 50). Um dies zu veranschaulichen, wählt er ein Beispiel aus der Arbeitswelt. Auch der Bauer, der sich um seine Tiere kümmere, befinde sich in einer Art Einigungssituation:

„Auch er muß in eingeübten, ihm vermittelten Handgriffen mit jenem Stück Natur so umgehen, daß es unter seinen Händen zum Produkt wird. Bei der Arbeit wie auch in der Mutter-Kind-Dyade ist beidemale das Produkt weder pure Natur noch bloß Hergestelltes. Da wie dort wird die Form vermittelt“ (ebd., S. 51).

Die Vorgänge in der Mutter-Kind-Dyade und innerhalb gesellschaftlich organisierter Arbeit seien insofern vergleichbar, dass in beiden Fällen eine Auseinandersetzung mit ‚äußerer Natur‘ (dem Kind bzw. dem Arbeitsgegenstand) statfinde, an deren Ende die „Vermenschlichung von Natur und die Vergegenständigung zum menschlichen Produkt“ (ebd., S. 51) stehe. Bei der Arbeit gehe es wie in der Erziehung um einen Einigungsprozess, indem Natur und Kultur miteinander vermittelt würden. Lege man das Kriterium der Vermittlung zugrunde, könne auch die familiale Sozialisation als „Produktionsbereich“ gelten, der jedoch „aus den Verflechtungen gesellschaftlich organisierter Arbeit [ausgegrenzt sei]“ (Lorenzer 1974, S. 240).

Mit Negt und Kluge weist Lorenzer auf den Doppelcharakter primärer Sozialisation hin. Einerseits sei die Mutter-Kind-Dyade ein vor den Ansprüchen der Arbeitswelt geschützter Bereich, da die Mutter sich in der frühkindlichen Sozialisation an „einer vorindustriellen, auf Bedürfnisbefriedigung durch reale Ge-

brauchswerte beruhenden Produktionsweise“ (Negt und Kluge, zit. n. Lorenzer 1974, S. 240) orientiere.⁹ Andererseits werde das Kind bereits in der Mutter-Kind-Dyade an die Arbeit herangeführt, indem ihm schon in früher Kindheit Tugenden vermittelt würden, die in der Arbeitswelt wichtig seien (Disziplin, Fleiß etc.).¹⁰ Die von der Mutter angebotenen Befriedigungen und Versagungen sind Lorenzer zufolge zudem abhängig von deren Position im sozialen Raum (vgl. 1972, S. 96). Wie sich das soziale Milieu und die vorhandenen bzw. nicht vorhandenen Kapitalformen (ökonomisches, kulturelles etc.) auf die Interaktionen in der Mutter-Kind-Dyade auswirken, zeigt Leithäuser am Beispiel des ökonomischen Kapitals, in dem er „ein wesentliches Regulationsmittel der Beziehungen der Menschen zu den Dingen und der Menschen untereinander“ (1991, S. 3) sieht. Zur regulierenden Funktion des Geldes führt Leithäuser näher aus:

„Es ist Medium ihres Realitätsprinzips. Über Geld wird die Befriedigung, der Aufschub der Befriedigung und der Verzicht auf Befriedigung von Lust, Begierde, Wünschen und Bedürfnissen gesteuert. Dabei kommen zwei Momente ins Spiel: Zum einen hilft Geld die Grenzen

⁹ Dies lässt sich beispielsweise daran verdeutlichen, dass Mütter mit ihren Kindern einen anderen Umgang mit Zeit pflegen als in der industriellen Produktion. In der Beschäftigung mit Kindern unterliegt die Zeit keinen starr geregelten Vorgaben, sondern ist an die kindlichen Bedürfnisse nach Versorgung und Zuneigung angepasst. Das in der industriellen Arbeitswelt herrschende Zeitverständnis lautet hingegen: ‚Zeit kostet Geld‘. Der Warencharakter der Zeit zeigt sich in dieser Redewendung unverblümt. Zeit lässt sich in Geld ausdrücken und umgekehrt. Folglich wird die Zeit auf der Arbeit straff organisiert, denn der Verlust an Zeit bedeutet einen Verlust an Gewinn. Die hinsichtlich der Zeitorganisation widersprüchlichen Anforderungen erleben die Industriearbeiterinnen einer Untersuchung von Becker-Schmidt, Knapp und Schmidt aus den 1980er Jahren als „eine der stärksten Belastungen arbeitender Mütter“ (1985, S. 57). Becker-Schmidt et al. bemerken hierzu: „Die Frauen müssen nach der Schicht die ‚innere Uhr‘, die sich auf den Akkord eingependelt hat, umstellen: die Familienangehörigen, vor allem die Kinder, aber auch man selbst, verlangen im häuslichen Bereich einen anderen Takt“ (ebd.). Während in der Fabrik der Grundsatz gilt, keine Zeit verlieren zu dürfen, lautet der Grundsatz im familialen Bereich: „Du mußt Zeit verlieren können“ (ebd.), denn emotionale Zuwendung bedeutet Geduld, bedeutet sich Einzulassen auf den Rhythmus des Kindes.

¹⁰ Eine weitere Studie von Becker-Schmidt und Knapp, die 1985 unter dem Titel „Arbeiterkinder gestern – Arbeiterkinder heute. Erziehungsansprüche und -probleme von Arbeiterinnen im intergenerativen Vergleich“ veröffentlicht wurde, zeigt, wie sich die widersprüchlichen Erziehungsansprüche im Erleben der befragten Mütter äußern. Einerseits wünschen sich die Frauen für ihre Kinder eine glückliche Kindheit ohne zu viel Zwang und Leistungsdruck, andererseits haben sie Angst, dass eine zu legere und nachgiebige Erziehung dazu führen könne, dass die Kinder sich im Leben nicht zurechtfinden. Das Erziehungsverhalten der Mütter wechselt zwischen diesen Polen hin und her. Die Ambivalenz der Mütter zeigt sich in folgender Äußerung einer Arbeiterin: „Einerseits möchte man sie gewähren lassen und dann muß man doch wieder durchgreifen“ (Arbeiterin, zit. n. Becker-Schmidt und Knapp 1985, S. 44).

des Besitzes an Gegenständen überwinden, zum anderen schreibt es diese Grenzen gerade fest“ (ebd.).

Die Bedeutung des Geldes, seine Wertigkeit und sein Verhältnis zu den Dingen müssen von Kindern in Interaktionen erst erlernt werden. Zu den Kompetenzen, die bereits erworben sein müssen, um die Bedeutung des Geldes für das menschliche Zusammenleben zu verstehen, gehört die Fähigkeit zur Subjekt-Objekt-Differenzierung und zu abstrakt-symbolischem Denken, ohne das sich beispielsweise nicht erschließt, wie ein Gegenstand ohne seinen Standort zu ändern, seinen Besitzer wechseln kann. Auf welche Weise sich die Besitzverhältnisse über den Umgang mit Geld und käuflichen Dingen nun in der Subjektivität des Kindes niederschlagen, wird in einer von Brückner geschilderten Interaktionsszene zwischen Mutter und Kind deutlich: „Das Arbeiterkind, das nach glänzenden Waren greift und sogleich fragt: ‘Was ist das?’ erhält von der Mutter die Antwort: ‘Das ist nichts’; mit dem Zusatz: ‘Das ist nichts für dich’“ (Brückner, zit. n. Leithäuser 1991, S. 4). Aufgrund des fehlenden Geldes, das den Erwerb des ersehnten Gegenstandes nicht erlaubt, wird dem Kind die weitere Beschäftigung mit diesem untersagt. Die zusätzliche Bemerkung der Mutter ‚Das ist nichts für dich‘ bedeutet dem Kind zugleich, dass der Gegenstand für andere sehr wohl etwas ist. Dem Kind wird so vermittelt, dass das Geld darüber entscheidet, welche Dinge in den Fokus der Aufmerksamkeit rücken dürfen und welche nicht. Auf diese Weise werden Leithäuser zufolge „Besitzgrenzen zu Erkenntnisgrenzen“ (ebd., S. 4).

Auch Lorenzer schreibt „der Wechselbeziehung zwischen Individuum und Gegenständen eine hohe Bedeutung bei der Persönlichkeitsentwicklung zu“ (1981, S. 164):

„Die Organisation von Sinnlichkeit erfolgt [...] in den ›Inszenierungen‹ der Mutter-Kind-Dyade und im familialen Beziehungsfeld. Aber sie geschieht auch über Gegenstände und da immer schon überfamiliar. Von den ersten Dingen, die dem Kind in die Hand gegeben werden, und vorher schon von den ersten gegenständlich erzeugten fühlbaren, hörbaren, sichtbaren Wahrnehmungen her schließt sich um das Individuum ein dichtes Netz von Gegenständen, die allesamt soziale Bedeutung übertragen: von den Gebrauchsgegenständen mit vornehmlich instrumentellen Handlungsanweisungen bis zu jenen Bedeutungsträgern, die wir als Kunstobjekte bezeichnen und die keine andere Funktion haben als die, ›soziale Entwürfe‹ zu repräsentieren“ (ebd., S. 288).

Sobald es die motorischen Fähigkeiten des Kindes erlauben, beginnt es, seine Umwelt und die Gegenstände in dieser über die verschiedenen Sinneskanäle zu erkunden: Sie werden befühlt, in den Mund genommen etc. In der Beschäftigung mit den Gegenständen wird auch ausprobiert, zu welchem Zweck sich diese einsetzen lassen und eben darin liegt das entscheidende sozialisatorische Moment, denn die Gegenstände selbst legen bestimmte Verwendungsweisen nahe. So verbindet sich beispielweise mit einem Hocker „die Anweisung, in einer ganz bestimmten Weise sich darauf zu setzen, den Körper in eine bestimmte Position zu bringen“ (Lorenzer 1981, S. 155). Über den Umgang mit Gegenständen erfolgt Lorenzer zufolge bereits in der vorsprachlichen Phase „die Einbeziehung des Individuums ins Kollektiv“ (ebd., S. 156). Zudem weite sich durch das Spiel mit den Gegenständen „[d]as Feld des Interagierens“ (ebd.) des Kindes aus: „Aus der *dyadischen Enge* und dem *familialen Spielfeld* erwächst die Weite der *Praxisgemeinschaft kollektiv-handlungsrelevanter Gruppen*“ (ebd.). Lorenzer hebt neben der Bedeutung der Gegenstände für die Sozialisation auch deren Bedeutung für die Individuation hervor, die darin bestehe, dass dem Kind im Umgang mit den Dingen eine aktive Rolle zuteil werde. Das Kind, dem in der Beziehung zu seinen Eltern der vergleichsweise passive Part zukomme, erfahre in der Auseinandersetzung mit der Gegenstandswelt, dass sich die Dinge durch seine Aktivität verändern lassen. „Der Umschlag von der Passivität in aktives Handhaben des Gegenstandes“ (Lorenzer 1981, S. 155) ist ein entscheidender Schritt für das Erlernen der Subjekt-Objekt-Differenzierung und damit für die Genese des Bewusstseins.

Gegenstände haben aber nicht nur einen Gebrauchswert, sondern auch einen symbolischen Wert, der auf die soziale Stellung ihrer Besitzer schließen lässt. Eco erläutert dies an folgendem Beispiel:

„Ein Stuhl sagt mir vor allem, daß ich mich draufsetzen kann. Aber wenn der Stuhl ein Thron ist, dient er mir nicht nur zum Sitzen; er ist dazu da, sich mit einer gewissen Würde auf ihn zu setzen und bekräftigt den Akt des ‚Mit Würde Sitzens‘ mittels einer Reihe von Nebenzeichen, die Majestät konnotieren (Adler auf den Armlehnen, hohe Rückenlehne mit einer Krone obenauf etc.)“ (1985, S. 311).

Auch Elias weist in seiner Abhandlung „Die höfische Gesellschaft“ auf die Repräsentationsfunktion kultureller Objektivationen hin: „Ein Herzog muß sein Haus so bauen, daß es ausdrückt: ich bin ein Herzog und nicht nur ein Graf“ (1983, S. 99).

Gegenstände haben eine doppelte soziale Funktion – eine explizite (funktionaler Gebrauch des Gegenstands) und eine implizite (Verweis auf die soziale Stellung). Ähnlich verhält es sich mit der Sprache:

„[D]er [...] rein instrumentelle Gebrauch der Sprache steht gewöhnlich im Widerspruch zum – oft unbewußten – Streben nach symbolischem Profit. Möglich ist dies, weil in der Praxis des Sprechens außer der Information, die als solche deklariert wird, ganz unvermeidlich auch noch eine Information zu der (differenzierenden) Art und Weise des Kommunizierens übermittelt wird, das heißt zum *Sprachstil*“ (Bourdieu 1990b, S. 45).

Die implizite Funktion der Sprache sowie der Gegenstände lassen sich mit Bourdieu als die „*symbolischen Effekte[] des Kapitals*“ (2001, S. 311) verstehen. „Als Produkt der Verklärung einer Machtbeziehung zu einer Sinnbeziehung“, so Bourdieu, „befreit das symbolische Kapital von der Bedeutungslosigkeit als Mangel an Wichtigkeit und Sinn“ (ebd.). Die Wirkmächtigkeit des symbolischen Kapitals besteht nun gerade darin, dass „die Willkür, die ihr zugrunde liegt, unkenntlich [gemacht wird]“ (Bourdieu 2004, S. 322). Die symbolische Funktion lädt die Gegenstände, die Sprache und alle anderen kulturellen Objektivationen (Gesten, Rituale etc.) mit sozialer Bedeutung auf. Gleichwohl sollen die symbolischen Effekte, die das soziale Gefüge sichtbar werden lässt, nicht zu Bewusstsein kommen. Würde man jemanden fragen, warum er seine Wohnung mit Stilmöbeln eingerichtet hat, so würde er vermutlich antworten, dass er an den ausgewählten Gegenständen und ihrer Zusammenstellung Gefallen findet. Dass der gewählte Einrichtungsstil ihm zugleich der Kenntlichmachung seiner sozialen Stellung dient, käme ihm wahrscheinlich nicht in den Sinn. Unsere kulturellen Praktiken scheinen uns in ihrer Funktion als Zeichen für die soziale Stellung also nicht bewusst, und dennoch können wir, wenn wir jemandem einen Besuch abgestattet haben, ziemlich genau einschätzen, welchem sozialen Milieu diese Person angehört. Dies führt zu dem paradoxen Umstand, dass das symbolische Kapital sich Erkenntnismitteln bedient, die „das Bewußtsein leiten, selbst aber unbewußt bleiben“ (Bourdieu 1974, S. 117).

Eng verwoben mit Bourdieus Theorie der symbolischen Formen ist sein Kulturbegriff, der sich dadurch auszeichnet, dass er „Kultur auf den Alltag bezieht und an die Klassenlage rückbindet. Dabei greift er den Begriff Geschmack auf, den er der Philosophie entreißen und soziologisch entzaubern will“ (Bremer et al.

2009, S. 292). Der Geschmack ist Bourdieu zufolge nicht angeboren, sondern wird im Laufe der Sozialisation erworben. Das soziale Milieu mit seiner Alltagspraxis, zu der beispielsweise auch der Einrichtungsstil gehört, hat einen großen Einfluss auf das sich entwickelnde ästhetische Empfinden des Kindes. Der Geschmack ist daher Bourdieu zufolge nichts Natürliches oder gar Metaphysisches, sondern etwas, das sich aufgrund einer bestimmten Alltagspraxis herstellt. Kultur ist so immer auch Ausdruck von sozialen Unterschieden (vgl. ebd.). Die Redewendung ‚Man ist, was man isst‘ bringt den engen Zusammenhang zwischen sozialer Stellung und kulturellen Praktiken in prägnanter Weise zum Ausdruck.

Auch Lorenzer versteht Kultur nicht als „immaterielle Entität“ (1972, S. 17), sondern „als Realisation materieller, vom Triebschicksal abhängiger kollektiver Prozesse“ (ebd.). Lorenzers wie Bourdieus Kulturbegriff zielen auf die *Alltagskultur*. Besonders am Geschmackssinn lässt sich das Kulturverständnis Bourdieus und Lorenzers verdeutlichen. Auch dieser muss als das Resultat von sich wiederholenden körperlich-sinnlichen Geschmackserfahrungen betrachtet werden. Die Gesamtheit kultureller Ausdrucksformen, wie der Geschmack oder das ästhetische Empfinden, sind daher nichts anderes als Gewohnheiten. Ein so gefasster Kulturbegriff ermöglicht ein vertieftes Verständnis für die Langlebigkeit von Herrschaftsstrukturen und sozialer Ungleichheit, denn gesellschaftliche Ordnungen ergeben sich demnach nicht lediglich aufgrund ökonomischer Unterschiede, sondern auch aufgrund des Lebensstils. Der Habitus als Bindeglied zwischen dem Lebensstil einer Person und deren sozialer Position bewirkt Bourdieu zufolge,

„daß die Gesamtheit der Praxisformen eines Akteurs (oder einer Gruppe von aus ähnlichen Soziallagen hervorgegangenen Akteuren) als Produkt der Anwendung identischer (oder wechselseitig austauschbarer) Schemata zugleich systematischen Charakter tragen und systematisch unterschieden sind von den konstitutiven Praxisformen eines anderen Lebensstils“ (1987a, S. 278).

Ein weiterer zentraler Aspekt des Lorenzerschen Kulturbegriffs entstammt der psychoanalytischen Tradition. Wie Freud hat auch Lorenzer ein dialektisches Verständnis von Kultur. Einerseits bedeutet Kultur Triebverzicht (die Interaktionsformen drängen auf die Einübung des Realitätsprinzips) und andererseits bedeutet Kultur „Offenheit für das, was von unten her, von der Praxisbasis, von der Triebgrundlage, vom Konkret-Utopischen herandrängt“ (Lorenzer 2002, S. 189).

3.1.3 Exkurs: Zum Verhältnis von Körper, Leib, Sprache und Arbeit nach Karl Bücher

Wie im vorhergehenden Kapitel ausgeführt, ist die mütterliche Praxis Lorenzer zufolge Teil der gesamtgesellschaftlichen Praxis, die wesentlich durch die jeweilige Arbeitskultur bestimmt ist. Die körperlich-leiblichen Interaktionen zwischen Mutter und Kind können daher nicht losgelöst von der gesellschaftlichen Organisation der Arbeit verstanden werden. Karl Bücher (1909) hat den Einfluss der Arbeit auf Körper und Leib in seinem Werk „Arbeit und Rhythmus“ umfassend studiert. Als Grundlage seiner Forschung dienten ihm zahlreiche Dokumente von Missionaren, Reisenden und Forschern, die ihre Beobachtungen über verschiedene „Naturvölker“ schriftlich festgehalten hatten. Unter Naturvölkern versteht Bücher jene, die unberührt von den technischen Errungenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts leben und denen Arbeit nach unserem Verständnis fremd ist:

„Was wir Arbeit nennen: die Körperbewegung, welche ein außer ihr liegendes wirtschaftliches Ergebnis hat, fällt bei ihnen noch zusammen mit jeder anderen Art der Bewegung, auch derjenigen, deren Zweck in ihr selbst oder in den begleitenden Umständen liegt“ (1909, S. 365).

Arbeit und Spiel sind in diesen Kulturen nicht voneinander getrennt, sondern auf das Innigste miteinander verwoben, was sich Bücher zufolge daran zeige, dass „der nützliche Zweck derselben [der Arbeit], als die von ihr unzertrennlichen Unlustmomente in den Hintergrund“ (ebd., S. 312) gedrängt werden,

„dafür aber ein doppeltes Lustmoment eingeschoben erscheint: rhythmische Körperbewegungen und ermunternder Gesang oder Musik. Mehrfach traten Erscheinungen auf, wie die tanzartigen Bewegungen bei der Feldbestellung, beim Austreten der Getreidekörner und beim Festtreten des Lehmfußbodens, die auch einem für diese Dinge noch wenig geschärften Auge den Unterschied zwischen Arbeit und Spiel aufgehoben sein ließen“ (ebd.).

Rhythmische Körperbewegungen entstehen, wenn längere, komplexe Bewegungsabläufe vereinfacht und in gleichen zeitlichen Abständen wiederholt werden. Die Bewegungen sind durch den Wechsel von stärkerer und schwächerer Muskelanspannung bestimmt: „Hebung und Senkung, Stoß und Zug, Streckung und Einziehung u.s.w.“ (ebd., S. 23). Die so eingeübten Bewegungen erlauben die Ausführung einer Tätigkeit mit möglichst geringem Kraftaufwand. Die rhythmischen Arbeitsbewegungen werden häufig von einem bestimmten Tonrhythmus begleitet.

Bücher liefert hierfür zahlreiche Beispiele: „Wenn die Magd den Boden schrumpft, ergibt das Hin- und Herziehen des Schrumpfers Töne von wechselnder Stärke“ (ebd., S. 24). „Ein schönes Beispiel“ ist nach Bücher auch „das Melken der Haustiere, bei dem zugleich der Schall der fallenden Milch im Eimer den Takt markiert“ (ebd., S. 28). Der durch die Körperbewegungen erzeugte Takt unterstützt seinerseits die Gleichmäßigkeit der Bewegungen und übt „zugleich durch das ihm innewohnende musikalische Element eine iniciative Wirkung aus“ (ebd., S. 25). Die stimulierende Wirkung des Musiktaktes und dessen Einfluss auf die Körperbewegungen verdeutlicht Bücher an folgender Anekdote:

„Bei einem Moorbauern hat ein Maurer eine Stube zu streichen. Er erledigt sich seiner Aufgabe, indem er seine Pinselstriche nach dem Liede ‚Guter Mond, du gehst so stille‘ einrichtet. Da tut sich die Tür auf, der Bauer erscheint, sieht sich das Gebaren wütend eine zeitlang an, reißt dann dem Sänger den Pinsel aus der Hand und ruft, im Takte auf- und niederstreichend: ‚So heet dat nich, dat heet: ‚So leben wir, so leben wir!‘“ (ebd., S. 434).

Das Bedürfnis nach rhythmischer Verstärkung der Körperbewegungen durch Musik zeigt sich auch daran, dass da, wo sich die musikalische Begleitung nicht schon durch den Arbeitsvorgang selbst einstellt (wie z.B. beim Schmieden, wo sich das Arbeitsgeräusch durch das regelmäßige Aufschlagen des Hammers auf das zu bearbeitende Metall ergibt), diese durch künstliche Mittel erzeugt wird, z.B. durch Klangkörper, die am Werkzeug oder am Körper befestigt werden. Beispiele für die Erzeugung eines Taktes durch Klangkörper finden sich in Borneo und Celebes, wo Grabstöcke gefunden wurden, an deren oberem Ende Stäbchen eingelassen waren, die bei der Bewegung der Stöcke bestimmte Klänge hervorbrachten (vgl. ebd., S. 39). Auch das Tragen von Glöckchen am Bein, wie man es bei ostafrikanischen Trägern beobachtete, ist ein Beispiel der musikalischen Unterstützung der Bewegungen (vgl. ebd.). Man kann sich die Körperbewegungen unterstützende Wirkung des Taktes auch gut an einem der eigenen Erfahrung zugänglichen Beispiel aus dem haushaltlichen Bereich verdeutlichen, wie dem Hausputz, der bei schnellerer rhythmischer Musik leichter und zügiger von der Hand geht. Der Rhythmus dient aber nicht nur der Erleichterung der Arbeit, er weckt Bücher zufolge auch Glücksgefühle und

„ist eine der Quellen des ästhetischen Gefallens und dasjenige Element der Kunst, für das allen Menschen ohne Unterschied der Gesittung eine

Empfindung innewohnt. Durch ihn scheint in der Jugendzeit des menschlichen Geschlechts das ökonomische Prinzip instinktiv zur Geltung zu kommen, welches (nach Schäffle) uns befiehlt, möglichst viel Leben und Lebensgenuß mit möglichst geringer Aufopferung an Lebenskraft und Lebenslust zu erstreben“ (ebd., S. 414).

Die durch den gleichen Bewegungsrhythmus eingeübte Routine entlastet zudem den Geist, es bedarf nicht ständig neuer Überlegungen, wie die nächste Bewegung auszuführen sei. Die automatisierten Bewegungen schaffen Freiräume für Phantasie, die die Entwicklung des Gesangs und der Musik erst ermöglichten. Voraussetzung hierfür ist, dass die Arbeitenden über ihren Bewegungsrhythmus sowie über Beginn und Ende der Tätigkeit selbständig bestimmen können (vgl. ebd., S. 421–422). Die Entlastung, die rhythmisierte Bewegungen bieten, kann man sich am Gehen verdeutlichen. Wenn jeder Schritt erneutes Nachdenken über die auszuführende Bewegung erfordern würde, hätte man keine psychischen Ressourcen mehr, um sich während des Gehens geistig mit etwas anderem zu beschäftigen.

Bücher zufolge hat nicht nur die Entwicklung des Tonrhythmus ihren Ursprung in den rhythmischen Körperbewegungen, sondern auch die Entwicklung von Gesang und Sprache. Auf die Bedeutung körperlicher Arbeit für die Sprachentwicklung weist nach Bücher die Beobachtung hin, dass Arbeitende im Moment der größten Kraftanstrengung einen „unartikulierten, gepreßten Laut“ (ebd., S. 38) oder einen „lauten Ausruf“ (ebd.) hervorbringen. Diese Neigung kann man auch an sich selbst beobachten, z.B. wenn man einen schweren Einkaufskorb hochhebt. Im Moment des Hochhebens, das die meiste Kraftanstrengung kostet, hält man die Luft an, wenn man dann aufrecht steht und die Anspannung der Muskeln etwas nachlässt, atmet man geräuschvoll aus. „Der erste Schritt, den der primitive Mensch bei seiner Arbeit in der Richtung des Gesanges getan hat“, so Bücher,

„hätte also nicht darin bestanden, daß er sinnvolle Worte nach einem bestimmten Gesetze des Silbenfalls aneinander reihte, um damit Gedanken und Gefühle zu einem ihm wohlgefälligen und anderen verständlichen Ausdrucke zu bringen, sondern darin, daß er jene halbtierlichen Laute variierte und sie in einer bestimmten, dem Gang der Arbeit sich anpassenden Abfolge aneinander reihte, um das Gefühl der Erleichterung, das ihm an und für sich jene Laute gewähren, zu verstärken, vielleicht es zum positiven Lustgeföhle zu steigern. Er baute seine ersten Arbeitsgesänge aus demselben Urstoff, aus dem die Sprache ihre Worte bildete, den einfachen Naturlauten“ (ebd., S. 359).

Aus den rhythmischen Körperbewegungen ist nach Bücher nicht nur der Tonrhythmus hervorgegangen, sondern auch der Gesang und die Sprache. Dass der Gesang seinen Ursprung in rhythmischen Bewegungen zur Bearbeitung der äußeren Natur hat, wird Bücher zufolge auch daran deutlich, dass er, wenn er auf andere Lebensbereiche übertragen wird, auf Hilfsmittel zur Erzeugung des Taktes angewiesen ist, wie z.B. auf das Händeklatschen, das Fußstampfen oder auf Klanginstrumente, wie Trommeln o.ä. (vgl. ebd., S. 52). Bei der Übertragung der Arbeitsgesänge auf andere Lebensbereiche wie die Gottesverehrung wurden die Körperhythmen Bücher zufolge modifiziert, sie lösten sich von ihrer wirtschaftlich-technischen Natur und wurden freier und künstlerischer. So entstanden nach Bücher die religiösen, pantomimischen Tänze, die meist bestimmte Arbeitsvorgänge zum Inhalt hatten, wie Jagd, Fischfang oder Ernte (vgl. ebd., S. 315).

Nicht zuletzt kommt der instrumentalen oder vokalen Begleitung der Arbeitsbewegungen Bücher zufolge eine bedeutende Rolle bei der Koordination von Arbeitstätigkeiten hinzu, die gemeinschaftlich geleistet werden. Musik, Gesang und Rhythmus seien daher von besonderer sozialisatorischer Bedeutung, denn sie fördern die Arbeitsgemeinschaft und den Arbeitseifer (vgl. ebd., S. 424). In der Kindererziehung – in der Musik, Gesang und Rhythmus eine elementare Rolle spielen – lässt sich deren sozialisatorische Bedeutung gut analysieren. Die Verknüpfung von rhythmischen Bewegungen und Gesang zeigt sich beispielsweise in Wiegeliedern (vgl. ebd., S. 126):

„Wenn die Mutter die Wiege in Bewegung setzt oder den Säugling auf dem Arme schaukelt, singt sie: Schlaf, Kindchen, schlaf! [...]. Das Kind wirkt hier sozusagen passiv im Rhythmus des Gesanges mit, indem sich die von den Armen der Mutter ausgehende schaukelnde Bewegung seinem Körper mitteilt, und ebenso geschieht es, wenn der Vater den Knaben auf dem Knie reiten läßt und eines des bekannten Hopp=hopp=Liedchen anstimmt“ (ebd. S. 341).

Auch das Fingerspiel „Das ist der Daumen, der schüttelt die Pflaumen“, bei dem die jeweiligen Finger des Kindes berührt werden oder das Trostlied „Heile, heile Segen“, bei dem die schmerzende Stelle des Kindes gestreichelt wird, sind Beispiele für die enge Verbindung zwischen rhythmischer Bewegung und Gesang (vgl. ebd., S. 342). Wie noch genauer auszuführen sein wird, sind rhythmische Bewegungen elementar für die kindliche Subjektbildung (siehe Kapitel 4).

Bei Kinderliedern für ältere Kinder werden diese nicht mehr nur passiv an einen bestimmten Rhythmus gewöhnt, sondern das Rhythmusgefühl wird aktiv eingeübt, indem rhythmische Körperbewegungen (z.B. Händeklatschen) und begleitende Gesänge erlernt werden, wie z.B. bei dem Lied „Backe, backe Kuchen“ (vgl. ebd., S. 341). In einigen Kinderliedern ist der unmittelbare Zusammenhang zwischen Rhythmus, Gesang und Arbeit offenkundig, wie in dem Lied „Wer will fleißige Handwerker sehen“¹¹.

Im Zuge der Technisierung, vor allem im Rahmen der Industriellen Revolution, scheint sich die enge Verknüpfung von Arbeit, Gesang, Rhythmus, Spiel und Kunst zunehmend aufgelöst zu haben. Insbesondere das Aufkommen „künstlicher Werkzeuge“ (Bücher 1909, S. 418) hat offenbar zur schwindenden Bedeutung selbstbestimmter, rhythmischer Körperbewegungen in der Arbeitswelt beigetragen. Die ersten Werkzeuge, die der Mensch noch als Verlängerung seiner Arme oder Beine empfinden konnte, dienten lediglich der Verstärkung eigener Körperbewegungen, wie es beim Hammer oder der Stampfe der Fall ist (vgl. ebd., S. 419). Entwickeltere Werkzeuge hingegen, wie Pflug oder Walze, sind Bücher zufolge „nicht mehr eine bloße Verstärkung seiner Gliedmaßen, die diesen unbedingt gehorchte“ (ebd., S. 436), sondern sie begannen „eine gewisse technische Herrschaft über den Menschen auszuüben“ (ebd.). Die Erfindung von Maschinen verstärkte die technische Herrschaft über den Menschen. Die ersten Maschinen glichen ihren Bewegungen nach noch denen der Menschen, kräftigere Bewegungen wechselten sich mit schwächeren ab. Mit zunehmender Technisierung und im Bestreben, die Produktion zu steigern, galt es die schwächeren Bewegungen zu vermeiden. Waage- und senkrechte Bewegungen wurden, wenn möglich, durch kreisförmige ersetzt. So ging man von der Gattersäge zur Kreis- und später zur Bandsäge und von der Schneltpresse zur Rotationsschneltpresse über (vgl. ebd., S. 438). In der Folge, so Bücher, verschwand „die alte Musik der Arbeit, welche die rhythmisch gehenden Maschinen noch deutlich erkennen ließen, aus den Werkstätten“ (ebd.). Die sich mit gleichbleibender Kraft vollziehenden Maschinenbewegungen haben keinen toten Rückgang mehr und lassen daher keinen Rhythmus erkennen, was bei den Arbeitenden „Unlustgefühle“ (ebd.) erzeuge. Die Maschinen folgen Bücher zufolge nicht länger den rhythmischen Körperbewegungen der

¹¹ Der Liedtext ist unter folgender Internetadresse abrufbar: <http://www.volksliederarchiv.de/text488.html>, zuletzt geprüft am 16.07.2011.

Menschen, sondern die Menschen müssen ihre Bewegungen an den Gang der Maschine anpassen. „[D]as Werkzeug ist“, so Bücher,

„Herr über ihn geworden; es diktiert ihm das Maß seiner Bewegungen: das Tempo und die Dauer seiner Arbeit ist seinem Willen entzogen; er ist an den toten und doch so lebendigen Mechanismus gekettet. Darin liegt das Aufreibende der Fabrikarbeit und das Niederdrückende: der Mensch ist ein Knecht des nie rastenden, nie ermüdenden Arbeitsmittels geworden, fast ein Teil des Mechanismus, den er an irgend einer Stelle zu ergänzen hat. Und damit ist auch der Arbeitsgesang verschwunden. Was vermöchte die Menschenstimme gegen das Knattern des Räderwerks, das Surren der Transmissionen und alle jene unbestimmbaren Geräusche, welche die meisten Fabriksäle erfüllen und aus ihnen das Behagen verscheuchen!“ (ebd., S. 439).

Im Grunde zeigt Bücher hier verschiedene Formen der Entfremdung auf, die die zunehmende Technisierung und Arbeitsteilung mit sich gebracht haben. Die Entfremdung der Arbeitenden führt Bücher zum einen auf die sukzessive Einschränkung der Gestaltungsmöglichkeiten von Arbeitsbewegungen und -abläufen durch die Arbeitenden zurück. Damit verbunden sei der Verlust des musikalischen und künstlerischen Elements. Dies zeige sich beispielsweise an der veränderten Beziehung der Arbeitenden zu ihren Arbeitserzeugnissen. In vorindustrieller Zeit waren Arbeitsprodukte Ausdruck der Persönlichkeit des Herstellers. Bücher bemerkt diesbezüglich:

„Da in der Regel jeder sein Arbeitsprodukt auch selbst zu gebrauchen beabsichtigt, so teilt sich die Freude und die Ehre des Besitzes schon der Seele des Arbeitenden mit und ermuntert ihn um so mehr zur Ausdauer, je näher das werdende Erzeugnis der Vollendung kommt. Das gewordene Selbst wieder trägt nach Ursprung und Bestimmung ein ausgesprochen individuelles Gepräge; als Verkörperung individueller Arbeit und als Ausrüstung für das Leben wird es recht eigentlich zu einem Stück der Person, die es schuf. Diese Auffassung geht so weit, daß man sich jener Dinge niemals entäußert, nicht einmal mit dem Tode. Bei vielen Völkern wird dem Einzelnen seine ganze bewegliche Habe mit ins Grab gegeben“ (ebd., S. 15).

In der Trennung zwischen Produzenten und Produktionsmitteln sieht Bücher eine weitere Form der Entfremdung, die damit zusammenhänge, dass die erzeugten Produkte nicht länger für den eigenen Gebrauch bestimmt seien. „[D]ie Produktion für den Markt bringt ihm [dem Einzelnen]“, so Bücher,

„nicht mehr persönliche Ehre und Ruhm, wie die Produktion für den eignen Gebrauch; sie verlangt Dutzendware und würde individuellen künstlerischen Neigungen keine Betätigung gestatten, auch wenn sie vorhanden wären; die Kunst geht selbst nach Brot. Die beruflich ausgestaltete Tätigkeit ist nicht heitres Spiel und froher Genuß, sondern ernste Pflicht und oft schmerzliche Entsagung“ (ebd., S. 441).

Lust und Arbeit treten im Erleben der Arbeitenden aufgrund der von Bücher ausgeführten Formen der Entfremdung offenbar immer weiter auseinander. Die Befriedigung von Bedürfnissen nach Kunst, Spiel, Gesang und Tanz müssen zunehmend außerhalb der Arbeit gesucht werden.

An dieser Stelle sollen die wichtigsten Erkenntnisse Büchers noch einmal zusammengefasst werden. Die praktische Form der Naturbewältigung unterliegt historischen Veränderungsprozessen. In der vorindustriellen Welt spielt der Rhythmus bei der Bearbeitung der Natur eine wesentliche Rolle. Die Neigung des Menschen zu rhythmischen Bewegungen sieht Bücher in der Körperkonstitution des Menschen begründet. Bereits die Atmung dränge auf eine rhythmische Gestaltung der Körperbewegungen. Die Gleichmäßigkeit der Bewegungen schont zudem den Kräfteverbrauch. Bücher bedient sich Beispielen aus der Tierwelt, um die physiologische Neigung zu rhythmischen Bewegungen zu verdeutlichen: „Das trabende Pferd und das beladene Kamel bewegen sich ebenso rhythmisch wie der rudernde Schiffer und der hämmernde Schmied“ (ebd., S. 414). Aus den rhythmischen Körperbewegungen sind Bücher zufolge Tonrhythmus, Gesang, Sprache und Tanz hervorgegangen. Arbeit nach unserem Verständnis ist den vorindustriellen Kulturen fremd. Für sie gibt es „nur eine Art der menschlichen Tätigkeit, welche Arbeit, Spiel und Kunst in sich verschmilzt“ (ebd., S. 413). „Das Band“, so Bücher, „welches diese, nach unserem Empfinden so verschiedenartigen Elemente zusammenhält, ist der Rhythmus: die geordnete Gliederung der Bewegungen in ihrem zeitlichen Verlauf“ (ebd., S. 414). Mit fortschreitender Technisierung der Arbeitsmittel schwindet Bücher zufolge die Bedeutung des Rhythmus und mit diesem die Lust an den Arbeitsbewegungen. In der Folge kommt es zu einer Auflösung der Einheit zwischen Arbeit, Spiel, Gesang und Kunst. Diese Entwicklungen haben eine Reihe von Entfremdungen mit sich gebracht, wie sie Bücher analysiert hat.

Gut hundert Jahre nach der Veröffentlichung von Büchers Werk scheint die Möglichkeit, Arbeitsbewegungen dem eigenen Rhythmus entsprechend zu ge-

stalten, noch weiter zurückgedrängt worden zu sein. Taylorismus und Fordismus haben wesentlich zu dieser Entwicklung beigetragen. Mit zunehmender Enthrhythmisierung der Arbeitsbewegungen verliert die Arbeit immer mehr ihr spielerisches und künstlerisches Moment. Die unser Leben maßgeblich bestimmenden Spaltungen zwischen körperlicher und geistiger Arbeit, wirtschaftlicher und künstlerischer Tätigkeit, Arbeits- und Freizeit, Arbeits- und Wohnort gehören zu den Folgen. Spiel und Kunst werden weitgehend auf die arbeitsfreie Zeit verbannt. „Darin ist das Leben des Einzelnen“, so Bücher, „ärmer, nüchterner geworden; die Arbeit ist ihm nicht mehr Musik und Poesie zugleich“ (ebd., S. 441).

Während in der heutigen Arbeitswelt bedürfnisorientierte, leiblich-körperliche Bewegungen offenbar weitgehend verschwunden sind, spielen diese in der Kindererziehung eine zentrale Rolle. Hier gibt es offenbar einen Bruch und es ist zu vermuten, dass das Widerstandspotenzial des unbewussten Sinnsystems, das noch genauer zu analysieren ist (siehe insbesondere Kapitel 7), hierin begründet liegt.

Die Bedeutung der Arbeitsgestaltung für Kultur (Sprache, Gesang, Tanz, Kunst) und leiblich-körperliche Erfahrungen sichtbar zu machen, war Ziel dieses Exkurses. Der Frage, was es für das Erleben und die Subjektivität bedeutet, wenn Arbeit nicht mehr gleichzeitig auch Spiel ist, wird im empirischen Teil der Arbeit nachgegangen.

3.1.4 Interaktionsformen und Sprache

Die Sprache scheint zwei wesentliche Funktionen zu erfüllen: Sie erleichtert die Organisation der Naturbewältigung und ordnet das Zusammenleben.¹² Eine Sprache enthält daher ein bestimmtes, in einer Sprachgemeinschaft kollektiv

¹² Es ist anzunehmen, dass die für Menschen überlebensnotwendige Bearbeitung der äußeren Natur eine wesentliche Rolle für die Sprachentwicklung spielte. Die Naturbewältigung gelang leichter im gemeinsamen Verbund. Das Zusammenleben und die Koordination der Aufgaben wurden durch die Möglichkeit sprachlicher Verständigung erheblich erleichtert. Wissenschaftler gehen heute davon aus, dass sowohl die zunehmend im Verbund organisierte Naturbewältigung als auch das Bedürfnis von Mutter und Kind nach affektiver Nähe bedeutende Triebkräfte für die menschliche Sprachentwicklung waren: „Einen Lautstrom zu formieren, erlaubte unseren Vorfahren das Kind abzulegen und dennoch engsten Kontakt zu halten. Gerade durch die körpernahe Artikulation all dessen, was um die Gruppe geschah und Aufmerksamkeit verlangte, konnten sich diese frühen Menschen perfekt abstimmen und ihre Zusammenarbeit organisieren – ein Vorteil, der das menschliche Gehirn und Verhalten entscheidend prägte“ (Leitner 2011).

geteiltes Set an sozialen Normen, die die Arbeit und das Zusammenleben regeln. Wie Bücher geht auch Lorenzer davon aus, dass die Sprachentwicklung geprägt ist durch die in einer Sprachgemeinschaft praktizierte Form der Naturbewältigung. Der Einfluss gesellschaftlicher Arbeitsorganisation auf die Sprache lässt sich beispielsweise daran erkennen, dass in der Wüste lebende Nomadenstämme über ein sehr viel ausdifferenziertes Vokabular zur Beschreibung von Kamelen verfügen als andere Sprachgemeinschaften, deren wirtschaftliche Grundlage nicht auf dem Handel mit Kamelen basiert. Arbeit, Trieb- und Sprachentwicklung stehen also in einem engen Wechselverhältnis.

Wie stellt Lorenzer sich den Spracherwerb nun vor? Er geht davon aus, dass vorsprachlich eingeübte Interaktionsformen durch deren Benennung zu symbolischen Interaktionsformen werden. Die Sprachentwicklung knüpft Lorenzer zufolge unmittelbar an die körperlichen Interaktionsformen der Mutter-Kind-Dyade an, die sich in der vorsprachlichen Phase schrittweise herausgebildet haben. Wie bereits ausgeführt, versteht Lorenzer die Interaktionsformen als Ergebnis der Vermittlung von kindlichen Triebwünschen (Natur) und mütterlichen Befriedigungsformen (gesellschaftliche Praxis). Das Kind ist über die Mitgestaltung der Interaktionsformen maßgeblich am Prozess der Symbolbildung beteiligt. Die Triebwünsche des Kindes, aber auch die erfahrenen Versagungen fließen in die Interaktionsformen ein, die später auf den Begriff gebracht werden. Mit der Rückbindung der Sprache an körperlich-leibliche Einigungsprozesse in der Mutter-Kind-Dyade vermag Lorenzer zu erklären, dass Sprachsymbolen immer auch individuelle Bedeutungskonnotationen anhaften, die aus den jeweiligen Erfahrungen in der Mutter-Kind-Dyade hervorgehen (*konnotative Bedeutung*). Gleichwohl werden dem Kind durch die Mutter auch die innerhalb einer Sprachgemeinschaft kollektiv geteilten Bedeutungen sprachlicher Begriffe näher gebracht, denn sonst würde Sprache ihre Funktion als Mittel der Verständigung verfehlen. Dieser allgemein geteilte, überindividuelle Bedeutungsanteil der Zeichen wird in der Regel als ‚denotative Bedeutung‘ bezeichnet. Der Unterschied zwischen konnotativem und denotativem Bedeutungsanteil lässt sich besonders gut an emotional aufgeladenen Begriffen verdeutlichen, wie beispielsweise dem Begriff ‚Mama‘. Allgemein verbindet sich damit eine weibliche Person, die die Rolle einer primären Bezugsperson für ein Kind übernimmt. Der Begriff ‚Mama‘ wird aber auch die Vorstellung an die eigene Mutter evozieren und mit in den Bedeutungsgehalt des Begriffs einfließen. Neben konnotativer und denotativer Bedeutung haben Begriffe

zudem einen milieuspezifischen Bedeutungsanteil, der geprägt ist durch die soziale Lebenswirklichkeit eines Menschen. So wird sich eine Person aus bescheidenen Verhältnissen bei dem Wort ‚Stuhl‘ wahrscheinlich einen schlichten, funktionalen Stuhl vorstellen, während eine Person aus gehobenen Kreisen vielleicht eher an einen fein geschnitzten, gepolsterten Stuhl denken wird. Dieser Vergleich ist nun etwas plakativ, aber ich denke, er veranschaulicht, dass die Vorstellungen und Bedeutungsinhalte eines Begriffs abhängig sind von der jeweiligen Lebensrealität.

Die konnotativen Bedeutungsanteile der Begriffe bilden Lorenzer zufolge eine Art ‚Privatsprache‘ und die Gesamtheit der denotativen Bedeutungen die ‚kommunikative Sprache‘. Ontogenetisch gesehen „dürfte die Privatsprache“, so Lorenzer, „älter als die kommunikative Sprache sein“ (1973, S. 117). Die kommunikative Sprache baut Lorenzer zufolge auf der in den frühen Interaktionsformen gebildeten Privatsprache auf. Die affektive Besetzung der Privatsprache hafte daher auch der später entwickelten kommunikativen Sprache an. Übertragen auf das Beispiel ‚Mama‘ bedeutet dies, dass sich die Bedeutung des Begriffs zunächst aus den frühen Interaktionen mit der Mutter ergibt. Die Mutter belegt bestimmte Interaktionen (z.B. das Wickeln des Kindes oder den zärtlichen Austausch mit diesem) mit dem Wort ‚Mama‘. Das Kind verbindet mit diesem Wort daher Gefühle der Geborgenheit und des Umsorgtseins (privatsprachliche Bedeutung). Diese affektive Besetzung wird der Begriff auch späterhin nicht abstreifen.¹³ Die Bedeutung erweitert sich jedoch im Laufe der kindlichen Entwicklung und das Kind wird darunter später auch *allgemein* eine primäre weibliche Bezugsperson verstehen, die sich liebevoll um ihr Kind kümmert (kollektiv geteilte Bedeutung). Mit den Worten Bittners, auf den Lorenzer sich zur Erläuterung des affektiven Anteils der Sprache bezieht, soll die Bedeutung der Affekte für die Sprachbildung noch einmal nachvollzogen werden:

„[D]och dürfte deutlich geworden sein, daß der Primat der Darstellungsfunktion der Sprache vor der Funktion der affektiven Kundgabe, der als eine der großen Errungenschaften des Menschen gegenüber dem

¹³ Der affektiven Komponente der Sprache wird heute von Wissenschaftlern verschiedener Fachrichtungen (Linguisten, Psychologen, Verhaltensbiologen) mehr und mehr Rechnung getragen. Gemeinsamer Konsens ist, dass die „Sprachmelodie und die Verständigung über die Befindlichkeit im Moment“ (Leitner 2011) die Funktion haben, die emotionale Bindung zwischen dem Kind und seinen Bezugspersonen aufrecht zu erhalten. Der Evolutionstheoretiker Werner Mende geht davon aus, dass der „emotionale Unterbau [...] für die Sprache eine ganz große Rolle spielt“ (Mende, zit. n. Leitner 2011).

Tiere gerührt wird, sich erst im Zuge einer längeren krisenreichen Entwicklung herauskristallisiert hat und auch an deren Ende keineswegs unangefochten festzustehen scheint, da die affektive Besetzung des Sprechens und der Sprache überall untergründig bestehen bleibt. Eine affektentleerte, formalisierte Zeichensprache wäre auch schwerlich als der höchste Triumph des menschlichen Geistes, viel eher als Symptom menschlicher Selbstentfremdung anzusehen. Individueller Stil, persönlicher Ausdruck wäre in einer solchen Sprache unmöglich. Gerade im Spannungsfeld zwischen Sachbezug und Ichbezug, Darstellung und Kundgabe, Primär- und Sekundärprozeß wird Sprache menschlich“ (Bittner 1969, S. 35; vgl. auch Lorenzer 1973, S. 115).

Die kommunikative Sprache nimmt aber auch ihrerseits Einfluss auf die Privatsprache, da

„in der Ontogenese ja keineswegs Sprache neugeschaffen wird, sondern Sprache als ein schon bestehendes System in die Sozialisation des einzelnen Individuums hineingetragen wird in Sprachfiguren, in denen der Zusammenhang der Bedeutungen bereits objektiviert ist“ (Lorenzer 1972, S. 79–80).

Die Entwicklung der Privatsprache ist also immer schon eingebettet in das Bedeutungsnetz der kommunikativen Sprache. Die in Sprache enthaltenen gesellschaftlichen Normen haben daher von Beginn an Einfluss auf die Einigungsprozesse zwischen Mutter und Kind. Im Prozess des Spracherwerbs werden, wie schon bei den vorsprachlichen Interaktionsformen, kindliche Triebe mit kulturellen Anforderungen vermittelt. Beim Austausch von Zärtlichkeiten zwischen Mutter und Kind muss das Kind beispielsweise lernen, dass es der Mutter nicht an den Haaren ziehen darf und dass es beim Täschneln der mütterlichen Wangen seine Bewegungen so kontrollieren muss, dass es der Mutter nicht wehtut. Kindliche Bedürfnisse (Triebe) nach emotionaler Zuwendung werden also nur unter der Bedingung erfüllt, dass das Kind sich an gewisse Regeln hält (nicht an den Haaren ziehen, zarte Berührungen). Diese Interaktionsform könnte im Zuge der Spracheinführung z.B. den Namen ‚Schmusen‘ erhalten. Das Wort würde unmittelbar an die bereits bestehende Praxis des Schmusens anknüpfen. Der Einigungsprozess und die daran anknüpfende Sprachbildung sind natürlich viel komplexer als hier dargestellt, aber es sollte deutlich geworden sein, dass die Sprachentwicklung ebenso wie die vorsprachlichen Interaktionsformen durch das Spannungsverhältnis zwischen Triebbefriedigung (Erfüllung kindlicher Triebe) und Triebentsagung (Anpassung kindlicher Triebe an soziale Normen) bestimmt ist.

Triebbefriedigung ermöglicht die Sprache insbesondere dadurch, dass sie die Ausdrucksmöglichkeiten eigener Bedürfnisse entscheidend erweitert und dem Kind zur aktiveren Gestaltung der Beziehung zur Mutter verhilft. Den Wechsel zur aktiven Rolle veranschaulicht Lorenzer am Beispiel einer Beobachtung von Mowrer, der feststellte, dass sprechende Vögel die Worte des menschlichen Interaktionspartners erst dann nachsprachen, wenn dieser sich entfernte. Mowrer deutete dieses Verhalten dahin gehend, dass die Vögel über das Sprechen versuchten, die Nähe zur betreffenden Person aufrechtzuerhalten (vgl. Lorenzer 1972, S. 99). Lorenzer zufolge ist dies auch auf menschliches Verhalten übertragbar. (Drohende) Versagungen seien eine wichtige Antriebsquelle für das Erlernen der Sprache (vgl. ebd.). Mit der sich entwickelnden Sprachkompetenz gewinne das Kind an Autonomie und Kontrolle: „Bewußte, eigener Reflexion zugängliche Aktivität wird durch Agiertwerden von situationsgebundenen ›bestimmten Interaktionsformen‹ ersetzt“ (Lorenzer 1970, S. 34). Die durch Sprache ermöglichte Reflexionsfähigkeit und Verständigung mit Dritten über geltende soziale Wahrnehmungs-, Denk-, und Handlungsmuster eröffnet dem Subjekt einen größeren Handlungsspielraum und gewährt ihm die Freiheit, sich bewusst gegen etwas zu entscheiden. In der mit dem Spracherwerb gegebenen Möglichkeit der Emanzipation sieht Lorenzer die Freiheit des Menschen begründet (vgl. Lorenzer 1972, S. 82). Freiheit sei aber Lorenzer zufolge nicht allein durch die Reflexion gesellschaftlicher Verhältnisse zu verwirklichen. Nur durch die Veränderung „realer Praxis“ (ebd.) könne die „Befreiung von unerträglichen Interaktionsformen“ (ebd.) gelingen.

Sprache ist jedoch nicht nur Mittel zur Triebbefriedigung, sie nötigt auch zum Triebverzicht, erstens, weil nicht alle vorsprachlichen Interaktionsformen versprachlicht werden *können*, und zweitens, weil nicht alle vorsprachlichen Interaktionsformen versprachlicht werden *dürfen*. In Kapitel 5 werde ich auf ersteren Aspekt unter Bezugnahme auf Susanne Langers Unterscheidung zwischen präsentativer und diskursiver Symbolik zurückkommen. Der zweitgenannte Aspekt lässt sich daran verdeutlichen, dass Sprache kein neutrales Mittel der Verständigung, sondern normativ geprägt ist. Sprache dient nicht nur der Verständigung, sondern immer auch der Vermittlung der in einer Sprachgemeinschaft geltenden Gefühls-, Denk- und Handlungsmuster. Dies lässt sich gut am häufig gebrauchten unpersönlichen Pronomen ‚man‘ zeigen. Mit ‚man‘ wird offenbar Bezug genommen auf eine größere soziale Gemeinschaft, in der bestimmte Dinge auf bestimmte Weise gehandhabt werden. Nicht selten wird ‚man‘ verwendet, um den eigenen Stand-

punkt oder die eigene Vorgehensweise zu verteidigen (,das macht man eben so‘). ,Das macht man nicht!‘ signalisiert hingegen, dass jemand gegen eine soziale Regel verstoßen hat und ist Ausdruck der Missbilligung des Regelverstoßes.

Mit der Spracheinführung gewinnen soziale Normen und gesellschaftliche Erwartungshaltungen zunehmend an Bedeutung für die Interaktionen zwischen Mutter und Kind. In der Folge können bereits eingeübte Interaktionsformen mit „dem sich allmählich entfaltenden gesellschaftlichen Regelsystem, das in Sprache eingelassen ist“ (Lorenzer 1973, S. 164), in Widerspruch geraten. Dies lässt sich am Beispiel der Reinlichkeitserziehung veranschaulichen: Eine Mutter wird ihr anderthalbjähriges Kind, das ihr sein ,Geschäft‘ im Töpfchen stolz präsentiert, vermutlich loben. Bei einem sechsjährigen Kind, das nach getanem Geschäft vergessen hat, die Toilettenspülung zu ziehen, würde die mütterliche Reaktion vermutlich nicht mehr so positiv ausfallen.

Sind vorsprachliche Interaktionsformen mit den in Sprache enthaltenen Gefühls-, Denk-, und Handlungsmustern unvereinbar, werden sie im Zuge der Spracheinführung erst gar nicht symbolisiert oder sie verlieren, wenn sie bereits versprachlicht waren, ihren sprachlichen Ausdruck wieder (vgl. Lorenzer 1972, S. 133). Solche verpönten Interaktionsformen drängen als unbewusste Triebwünsche jedoch weiterhin auf Befriedigung und entwickeln eine für das Subjekt nicht kontrollierbare Dynamik, die dessen Verhalten beeinflusst.

4 Das semiotische Konzept des Bewusstseins

Da die Symbolbildung Lorenzer zufolge unmittelbar zusammenhängt mit der Bewusstseinsbildung, möchte ich mich im Folgenden näher mit dem Prozess der Symbolentwicklung befassen. Lorenzers wie Freuds Zeichenbegriff sind durch eine zweidimensionale Struktur gekennzeichnet.¹⁴ Durch Benennung wird die vorsprachliche Interaktionsform Lorenzer zufolge zur symbolischen Interaktionsform. Für Freud ist hingegen die Verbindung von Wort- und Sachvorstellung konstitutiv für die Symbolbildung. Wie noch auszuführen sein wird, ist der zweidimensionale Zeichenbegriff nicht hinreichend, um die Genese der Symbole und

¹⁴ Der Terminus ,Zeichen‘ wird im Sinne der triadischen Grundstruktur gebraucht. Das Bezeichnende nenne ich in Anlehnung an Peirce ,Repräsentamen‘.

des Bewusstseins verstehbar zu machen. Es bedarf der irreduziblen triadischen Grundstruktur des Zeichens, von der in der Semiotik ausgegangen wird, um den Prozess der Symbolbildung erklären zu können. Zepf hat den Freudschen und Lorenzern Zeichenbegriff um jene dritte Komponente (den *Begriff*) zu erweitern versucht. Der *Begriff* eines Zeichens fokussiert dessen kognitiven Bedeutungsanteil, vermag aber dessen andere Bedeutungsdimensionen, die Gefühls- und die Handlungsebene, nicht befriedigend zu integrieren. Peirces Zeichenbegriff zeichnet sich nun gerade dadurch aus, dass er die verschiedenen Bedeutungen eines Zeichens, die Gefühls-, Handlungs- und kognitive Ebene, zu verbinden sucht. Sein Ansatz scheint mir daher geeignet, um die sprachtheoretischen Überlegungen von Freud, Lorenzer und Zepf fortzusetzen und zu ergänzen.

Mit Hilfe des Peirceschen Zeichenverständnisses lässt sich zudem die Genese des Bewusstseins in der Ontogenese wie Phylogenese als kontinuierlicher semiotischer Prozess verstehen, weshalb sein Zeichenbegriff und die diesem zugrundeliegende Kategorienlehre in den folgenden Kapiteln ausführlich erläutert werden. Die vorsprachlichen Interaktionsformen der Mutter-Kind-Dyade spielen für den semiotischen Prozess eine entscheidende Rolle. Den engen Zusammenhang zwischen Interaktion, Semiosis und Bewusstsein greife ich in Kapitel 4.3 auf. Da die Repräsentationsfunktion der Zeichen untrennbar verbunden ist mit deren Erkenntnisfunktion, erfolgt in Kapitel 4.2 ein Exkurs zur Erkenntnistheorie in der Semiotik und der Psychoanalyse.

4.1 Die sprachtheoretischen Erklärungsansätze zur Genese des Bewusstseins von Alfred Lorenzer und Siegfried Zepf

„Spracheinführung ist“, so Lorenzer, „die Verknüpfung der einzelnen Sprachzeichen mit den Ergebnissen [...] [der] vorsprachlichen Praxis“ (1977, S. 187). Im Prozess des Spracherwerbs erhalten die vorsprachlich eingeübten Interaktionsformen also einen Namen, z.B. ordnet die Mutter, die das Kind liebkost, dieser Interaktion immer wieder das Wort ‚Mama‘ zu. Diesen Vorgang bezeichnet Lorenzer als *Prädikation*. Erst die Verbindung der Interaktionsformen mit ihren Prädikaten ermöglicht Lorenzer zufolge die Bewusstseinsbildung und die „Bewußtsein voraussetzende Aufgabelung des Erlebnisraumes in Subjekt und Objekt [...]“. Erst dann bilden sich ›symbolische Repräsentanzen‹ (1972, S. 98). Ein Symbol ist Lorenzer zufolge die

„*Einheit* von Interaktionsform *und* Sprachfigur, eine Einheit, die *inhaltlich* von beiden praxisanweisenden Systemen, der Matrix der einsozialisierten Interaktionsformen *und* dem System der Sprachfiguren, gebildet wird. Diese Einheit, die ich symbolische Interaktionsform genannt habe, ist das Symbol für die vorsprachlich unveränderte Interaktionsform“ (1981, S. 93, Anm.).

Zepf ergänzt Lorenzers zweidimensionales Symbolverständnis, wie bereits erwähnt, um ein entscheidendes Konzept und zwar das des *Begriffs*. In Anlehnung an die Sprachwissenschaftler Charles Kay Ogden und Ivor Armstrong Richards bestimmt Zepf ein Symbol als

„ein Gebilde, das sich in Zeichen¹⁵ und eine Struktur gliedert. Diese Struktur ist das Resultat eines Abstraktionsprozesses und weist eine Intension und eine Extension auf. Handelt es sich um sprachliche Zeichen, ist diese Struktur ein *Begriff*, in dessen Umfang die Interaktionsformen und die Vorstellungen der phantasierten oder der realen Objekte der gegenständlichen Außenwelt und ihre Eigenschaften liegen“ (2006a, S. 218; Hervorh. d. Verf.).

Am Beispiel des Begriffs ‚Stuhl‘ soll die Bildung eines Begriffs näher expliziert werden. Durch den Vergleich vieler Stühle miteinander habe ich bestimmte Kriterien entwickelt, mittels derer ich erkennen kann, ob es sich bei einem Objekt um einen Stuhl handelt oder nicht. Diese Kriterien sind das Resultat eines Abstraktionsprozesses: Ich konnte von der Verschiedenartigkeit der Stühle, die ich in meinem Leben bisher gesehen habe, absehen und bestimmte Merkmale entdecken, die allen Stühlen gemeinsam sind. Auf Grundlage dieser Merkmale bildete ich ein *Konzept* von ‚Stuhl‘: ein Stuhl ist ein Gestell mit Sitzfläche und Rückenlehne. Dieses Konzept bestimmt den Inhalt (auch *Intension* genannt) des *Begriffs* ‚Stuhl‘. Würde die Rückenlehne fehlen, dann wäre ein wichtiges Merkmal, das den Begriff ‚Stuhl‘ konstituiert, nicht gegeben, und mir wäre klar, dass es sich nicht um einen Stuhl handeln kann. Auf der Suche nach anderen Begriffen, auf die die Intension ‚Gestell mit Sitzfläche ohne Rückenlehne‘ zutrifft, würde mir dann vielleicht ein Hocker in den Sinn kommen. Es gibt nun eine Vielfalt von Stühlen, die sich in Form, Material und Farbe voneinander unterscheiden. Diese verschiedenen Exemplare bilden den Umfang des Begriffs ‚Stuhl‘ (auch *Extension*

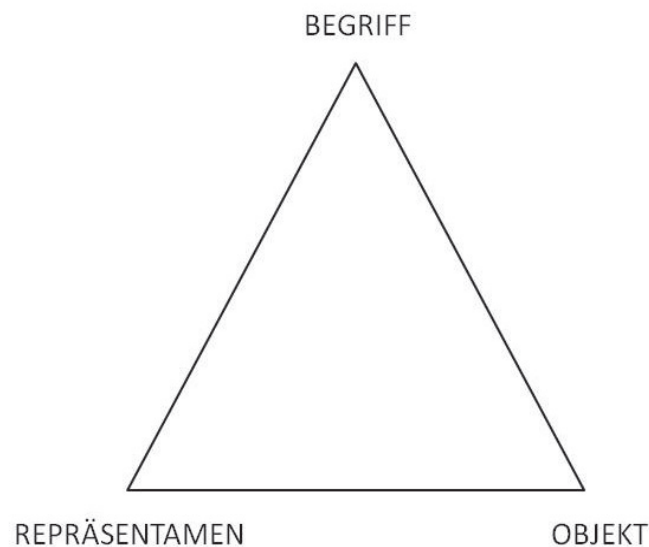
¹⁵ Zepf verwendet ‚Zeichen‘ hier nicht für die triadische Relation, sondern synonym mit ‚Repräsentamen‘.

genannt). Die Intension des Begriffs ‚Stuhl‘ ist in der Gegenstandswelt als solche nicht auffindbar, sie manifestiert sich lediglich in den jeweiligen Exemplaren des Begriffs. Die Bewusstseinsbildung ist Zepf zufolge unmittelbar an die Begriffsbildung geknüpft. Würde ich über den Begriff des Stuhls nicht verfügen, könnte ich mir auch nicht darüber bewusst werden, dass ich gerade auf einem solchen sitze. Der Zusammenhang zwischen Begriffs- und Bewusstseinsbildung soll mit den Worten Zepfs noch einmal nachvollzogen werden:

„Begriffe entstehen, indem aus dem Wahrgenommenen und in Vorstellungen Repräsentierten das in ihnen Identische abstrahiert und als Inhalt bzw. Intension des Begriffs fixiert wird, während alle Vorstellungen, die dieses Merkmal aufweisen, den Umfang, bzw. die Extension eines Begriffs konstituieren [...]. Mit diesem Prozess der Begriffsbildung wird zugleich ein kognitives Bewusstsein hergestellt. Denn ohne über den Inhalt des Begriffs ›Tisch‹ bspw., ohne über die abstrahierte Intension ›Tischhaftigkeit‹ zu verfügen, könnte ein bestimmtes wahrgenommenes und in Gestalt einer Vorstellung repräsentiertes Ding – etwa ein Holzbrett mit vier Beinen – nicht als Tisch bewusst werden. Da es ein Bewusstsein nicht an sich, sondern immer nur von etwas geben kann, gilt allgemein, dass Gegenstände in einem Prozess Bewusstsein gewinnen, indem sie über die extensionalen Bestimmungen ihres Begriffs – über ihre Vorstellungen – identifiziert und über die Intensionen der Begriffe, in deren Umfang die Vorstellungen liegen, als konkrete Fälle bestimmter Abstraktionen ausgewiesen werden“ (2011b, S. 45).

Die Beziehung zwischen Repräsentamen, Begriff und Objekt lässt sich mit Hilfe des semiotischen Dreiecks von Ogden und Richards veranschaulichen, wie es die folgende Abbildung mit veränderter Beschriftung an den Polen der Zeichentriade zeigt (siehe 1974, S. 18).

Abbildung 1: Das semiotische Dreieck



Anders als Ogden und Richards, die unter dem Begriff des Objekts ausschließlich extramentale Dinge und Geschehnisse fassen, dehnt Zepf dessen Bedeutung auch auf psychische Gegebenheiten (z.B. Träume) aus (vgl. Zepf 2006a, S. 219).

Das Repräsentamen verweist nun nicht direkt auf das Objekt, sondern zunächst auf den Begriff und vermittelt über diesen auf das Objekt. Dies soll mittels des Repräsentamens ‚Stuhl‘ exemplifiziert werden. Mit dem *Repräsentamen* ‚Stuhl‘ wird zunächst der *Begriff* des Stuhls mit dessen Intension und Extension verbunden und vermittelt über diesen kann der konkrete Stuhl erst erkannt werden. Ohne den Begriff des Stuhls (ein Konzept von einem Stuhl) könnte das Zeichen ‚Stuhl‘ nicht verstanden werden. Der Begriff ist daher zentraler Bestandteil der Zeichentriade, der die symbolische Verständigung unter Menschen erst ermöglicht. Daraus lässt sich ableiten, dass wir die Objekte um uns herum nicht direkt und unmittelbar, sondern stets vermittelt über deren Begriffe wahrnehmen. Neben der Repräsentationsfunktion haben Zeichen somit auch Erkenntnisfunktion: „Alle Erkenntnis, so könnte man sagen, ist durch Zeichen vermittelt“ (Hoffmann 2001, S. 2). Dies bedeutet,

„dass die Möglichkeit von Wissen entscheidend von der Möglichkeit der *Darstellung* von Wissen abhängt; alles was verstanden und als begründetes Wissen gewusst werden soll, muss irgendwie dargestellt oder

repräsentiert werden können. Es gibt kein Wissen ohne Repräsentation“ (ebd., S. 5).

4.2 Erkenntnistheorie in Semiotik und Psychoanalyse

Folgt man der Annahme, dass unser Wissen von den Gegenständen immer ein über Repräsentationen vermitteltes ist, stellt sich die Frage, ob die Objekte außerhalb unserer Repräsentationen überhaupt existieren. Aus konstruktivistischer Sicht müsste diese Frage verneint werden, denn nach Auffassung der Konstruktivisten gibt es keine Realität außerhalb der von uns konstruierten. Dies würde bedeuten, dass wenn wir als diejenigen, die die Gegenstände konstruieren, aufhören zu existieren, es auch die von uns vorgestellten Gegenstände nicht mehr gäbe.

Der Begründer der Semiotik Charles Sanders Peirce spricht sich hingegen für die Existenz objektiver Gegebenheiten (unabhängig von unseren Repräsentationen) aus. Um beiden Aspekten des Objektbegriffs Rechnung zu tragen – dass Objekte eine von Repräsentationen unabhängige Existenz besitzen, sich uns aber nur vermittelt über Begriffe offenbaren – führt Peirce die Unterscheidung zwischen *dynamischem* und *unmittelbarem Objekt* ein. Das dynamische Objekt bringt den Aspekt der von unseren Repräsentationen unabhängigen Realität zur Geltung. „Das Reale ist also das“, so Peirce,

„in dem schließlich früher oder später Information und schlußfolgern-des Denken resultieren würden und das daher unabhängig von meinen und deinen Einfällen ist. So zeigt eben der Ursprung des Begriffs der Realität, daß dieser Begriff wesentlich den Gedanken einer GEMEINSCHAFT einschließt, die ohne definitive Grenzen ist und das Vermögen zu einem definiten Wachstum der Erkenntnis besitzt“ (1868a, S. 220).

Das unmittelbare Objekt ist hingegen jenes, so wie es für uns, vermittelt über den Begriff, in Erscheinung tritt (vgl. Peirce 1902, S. 427). Die Peircesche Differenzierung zwischen dynamischem und unmittelbarem Objekt geht auf die Kantsche Unterscheidung zwischen *Noumenon* und *Phänomenon* zurück. Anders als Kant nimmt Peirce jedoch an, dass die Grenze zwischen unmittelbarem und dynamischem Objekt keine unumstößliche ist. Für ihn ist diese Trennung eine relative, die im semiotischen Prozess sogar überwunden werden könne.

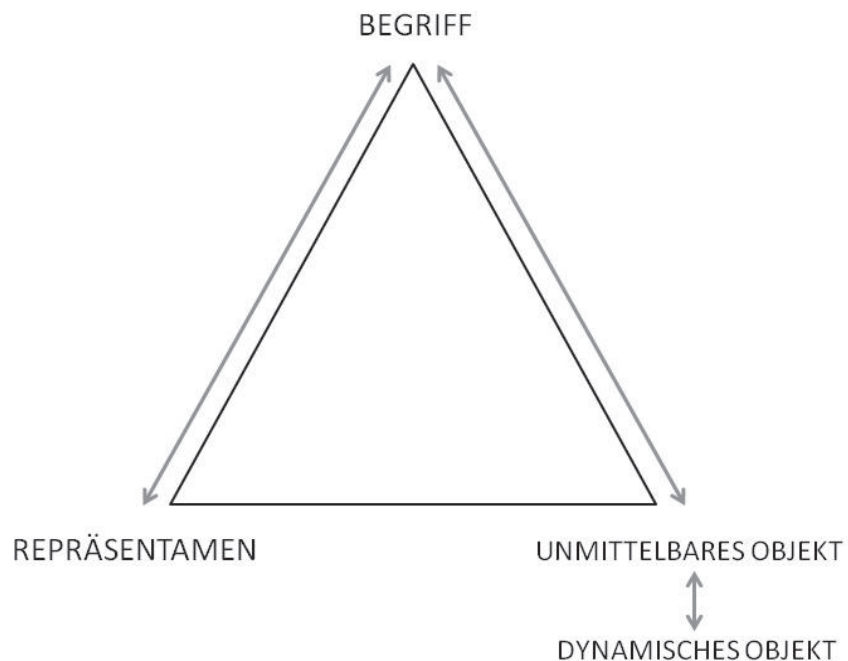
Die Annahme eines dynamischen Objekts ist erkenntnistheoretisch von großer Bedeutung, denn „[g]äbe es keine ‘dynamischen Objekte‘ [...], dann könn-

ten wir die Welt“, so Hoffmann, „interpretieren, wie wir wollten, und hätten keine Möglichkeit zwischen Fiktion und Wirklichkeit zu unterscheiden“ (2001, S. 6). Aber auch die Entstehung von Neuem wäre ohne das dynamische Objekt, das als real wirksames Objekt seinerseits auf die Bedeutung des Zeichens einwirkt, nicht denkbar. Gerhard Schönrich, auf den Hoffmann sich bezieht, führt diesen Gedanken näher aus:

„Das dynamische Objekt bezeichnet auch das vernunftlose Hier und Jetzt, den Zwang und Widerstand im Erfahrungsprozeß, die auf das Moment der ‘rohen Gewalt‘ (CP 1.427) reduzierte Realität. Hier ist das dynamische Objekt, welches das Zeichen determiniert (CP 1.541). Und nur kraft solcher Determination können überhaupt unvorhergesehene Inhalte in den Zeichenprozess eintreten. Wäre die Bestimmung des Objekts durch das Zeichen die einzige mögliche Richtung der Semiose, so wäre innovierende Erfahrung ausgeschlossen“ (Schönrich, zit. n. Hoffmann 2001, S. 6).

Die sich wechselseitig bedingenden Relationen zwischen Repräsentamen, Begriff, dynamischem und unmittelbarem Objekt habe ich in folgender Abbildung veranschaulicht:

Abbildung 2: Das semiotische Dreieck mit dynamischem und unmittelbarem Objekt



Die Unterscheidung zwischen dynamischem und unmittelbarem Objekt lässt sich in modifizierter Weise auch auf die Beziehung zwischen Bewusstsein und Unbewusstsein übertragen. Das Unbewusste scheint sich zum Bewusstsein ähnlich zu verhalten wie das dynamische Objekt zum unmittelbaren. Sowie das dynamische Objekt für uns nicht unmittelbar greifbar ist, erscheint uns auch das Unbewusste nicht direkt, sondern vermittelt über das Bewusstsein. Wie Peirce bezieht sich auch Freud in erkenntnistheoretischer Hinsicht auf Kant:

„Das Unbewußte ist das eigentlich real Psychische, uns nach seiner inneren Natur so unbekannt wie das Reale der Außenwelt, und uns durch die Daten des Bewußtseins ebenso unvollständig gegeben wie die Außenwelt durch die Angaben unserer Sinnesorgane“ (1900, S. 617–618).

Das Unbewusste kann auf psychischer Ebene als Äquivalent zum dynamischen Objekt gelten. Wie schon Kant und Peirce weist auch Freud mit seiner Bestimmung des Unbewussten als das „real Psychische“, das uns ebenso „unbekannt wie das Reale der Außenwelt“ sei, auf unsere begrenzte Erkenntnisfähigkeit hin:

„Wie Kant uns gewarnt hat, die subjektive Bedingtheit unserer Wahrnehmung nicht zu übersehen und unsere Wahrnehmung nicht für identisch mit dem unerkennbaren Wahrgenommenen zu halten, so mahnt die Psychoanalyse, die Bewußtseinswahrnehmung nicht an die Stelle des unbewußten psychischen Vorganges zu setzen, welcher ihr Objekt ist. Wie das Physische, so braucht auch das Psychische nicht in Wirklichkeit so zu sein, wie es uns erscheint“ (1915a, S. 270).

Auch in Hinsicht auf die phylogenetische und ontogenetische Entwicklung lässt sich die Analogie zwischen dem dynamischen Objekt und dem Unbewussten aufrechterhalten. Ebenso wie das dynamische dem unmittelbaren Objekt in der Entwicklung vorausgeht, geht auch das Unbewusste der Bewusstseinsbildung voraus. Ohne das Reale könnte es kein Erkanntes geben sowie es ohne das Unbewusste kein Bewusstsein geben könnte. Freud bemerkt hierzu, dass das

„Unbewußte [...] nach dem Ausdrucke von Lipps als allgemeine Basis des psychischen Lebens angenommen werden [muß]. Das Unbewußte ist der größere Kreis, der den kleineren des Bewußten in sich einschließt; alles Bewußte hat eine unbewußte Vorstufe, während das Unbewußte auf dieser Stufe stehen bleiben und doch den vollen Wert einer psychischen Leistung beanspruchen kann“ (1900, S. 617).

Trotz der vielen Parallelen zwischen dynamischem Objekt und dem Unbewussten, gibt es einen entscheidenden Unterschied, auf den Freud aufmerksam macht:

„Wir werden uns aber mit Befriedigung auf die Erfahrung vorbereiten, daß die Korrektur der inneren Wahrnehmung nicht ebenso große Schwierigkeit bietet wie die der äußeren, daß das innere Objekt minder unerkennbar ist als die Außenwelt“ (1915a, S. 270).

Das Unbewusste ist uns leichter zugänglich als das Reale der Außenwelt. Dies ist darauf zurückzuführen, dass sich die Genese des Unbewussten auf einen für uns nachvollziehbaren Zeitraum erstreckt. Unser Unbewusstes ist nicht älter als wir selbst. Des Weiteren ist das Unbewusste anders als das dynamische Objekt Teil des semiotischen Prozesses. Die Entstehung des Realen ist hingegen über einen Zeitraum entstanden, der sich unserem zeitlichen Vorstellungsvermögen entzieht.

An dieser Stelle soll noch einmal der Unterschied zur konstruktivistischen Auffassung nachvollzogen werden: Konstruktivisten schließen die Existenz eines dynamischen Objekts aus. Dies hat weitreichende epistemische Konsequenzen, denn wenn es keine ‚Objekte an sich‘ gibt, dann kann von diesen auch keine Wirkung auf die Bedeutung der Zeichen ausgehen. Der konstruktivistischen Logik zufolge kann es nur *eine* Wirkrichtung innerhalb des semiotischen Dreiecks geben und zwar ausgehend vom Repräsentamen über den Begriff hin zum unmittelbaren Objekt. Das reale Objekt, das im Verständnis des radikalen Konstruktivismus nicht existiert, wird aus dem semiotischen Prozess ausgeklammert. Dies bedeutet, dass Konstruktionen, die

„an der Realität scheitern – etwa wenn die auf ihrer Grundlage durchgeführten Operation nicht zu den gewünschten Zielen führen –, [...] in Sicht sowohl des radikalen wie auch des gewöhnlichen Konstruktivismus [...] nicht durch die Realität korrigiert werden [können]“ (Zepf 2006c, S. 138).

Mit dem konstruktivistischen Wahrheitsbegriff sind eine Reihe von epistemologischen Problemen verbunden (vgl. Zepf 2006c, S. 141–142).¹⁶ Ein Problem, das sich Zepf zufolge aus der konstruktivistischen Weltanschauung ergibt, ist, dass diese im Widerspruch zur Evolution stehe: „Folgt man [...] der epistemischen Lo-

¹⁶ Zur Thematik von Konstruktivismus, Psychoanalyse und Semiotik siehe auch die folgenden Aufsätze von Zepf „Exkurs: Der Konstruktivismus in der Psychoanalyse“ (2006c, S. 136–146); „Die semiotische Alternative in epistemologischer Sicht“ (ebd., S. 147–148).

gik des Konstruktivismus“, so Zepf, „müssten wir noch immer als Affen auf den Bäumen sitzen – es sei denn, ein wie immer auch geartetes Abstraktum hätte die Entwicklung der Menschen vorangetrieben“ (ebd., S. 141).

Des Weiteren kritisiert Zepf den kommunikativen Wahrheitsbegriff des Konstruktivismus, der den Aristotelischen Wahrheitsbegriff vom Kopf auf die Füße stelle:

„Es heißt dann nicht mehr ›Nicht darum weil ... unsere Meinung, du seiest weiß, wahr ist, bist du weiß, sondern darum, weil du weiß bist, sagen wir die Wahrheit, wenn wir das behaupten‹ (zit. n. Metaphysik, Ausg. 1994, 250), sondern: Du bist [...] nicht deshalb weiß, weil du weiß bist, sondern weil wir gemeinsam meinen, dass Du weiß bist, reden wir wahr, wenn wir das behaupten“ (ebd., S. 142).

In konstruktivistischer Weltsicht ist Wahrheit also die Fiktion der Mehrheit. Ohne die Annahme dynamischer Objekte kann die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Fiktion nicht mehr getroffen werden.

Nimmt man an, dass sich die unmittelbaren Objekte in Folge neuer Erkenntnisse (durch Impulse der dynamischen Objekte) verändern können, so impliziert dies, dass Begriffe einen Zeitkern haben. Dies lässt sich am Begriff des *Planeten Erde* verdeutlichen (vgl. auch Zepf 2006c, S. 142). Unter ‚Erde‘ stellen wir uns heute nicht mehr den Mittelpunkt des Universums vor, sondern einen Planeten, der mit anderen um die Sonne kreist. Die Intension (der Inhalt) des Begriffs ‚Erde‘ hat sich in Abhängigkeit neuer Erkenntnisse verändert. Kopernikus wie vor ihm schon andere Astronomen machten Entdeckungen, die sich mit dem geozentrischen Weltbild nicht vereinbaren ließen. Der Widerspruch zwischen unmittelbarem und dynamischem Objekt führte zur Revision des ersteren, also zur Aufgabe des geozentrischen und zur Annahme des heliozentrischen Weltbildes. Begriffe sind also keine statischen, fixen Gebilde, sondern unterliegen historischen Wandlungsprozessen. Das, was wir mittels unserer Begriffe zu erkennen vermögen, ist gebunden an die Zeit, in der wir leben und den jeweiligen Erkenntnisstand. Unsere Wahrheit ist Adorno zufolge damit eine relative: „Nicht ist, wie der Relativismus es will, Wahrheit in der Geschichte, sondern Geschichte in der Wahrheit“ (1956, S. 141). Mit Rekurs auf Benjamin führt er weiter aus:

„›Entschiedne Abkehr vom Begriffe der ›zeitlosen Wahrheit‹ ist am Platz. Doch Wahrheit ist nicht – wie der Marxismus es behauptet – eine zeitliche Funktion des Erkennens sondern an einen Zeitkern, welcher

im Erkannten und Erkennenden zugleich steckt, gebunden<“ (Benjamin, zit. n. Adorno 1956, S. 141).

Ich gehe mit Zepf davon aus, dass es keine unveränderlichen Erkenntnisbedingungen gibt und dass

„[d]ie Relativität von Erkenntnis [...] nicht in irgendwelchen dem Subjekt ab ovo innewohnenden gnostischen Kategorien und Wahrnehmungsrastern [gründet], sondern in bestimmten, im Subjekt historisch entstandenen und gesellschaftlich definierten Erkenntnisbedingungen“ (Zepf 2011a, S. 58).

4.3 Semiosis, Interaktion und Bewusstsein

Der semiotische Prozess beginnt mit den ersten Interaktionen zwischen Mutter und Kind, die bereits im intrauterinären Stadium stattfinden. Ohne Interaktion wäre keine Semiosis möglich, denn Zeichen können nur in Interaktionen mit der sozialen Umwelt erlernt werden. Ohne Semiosis wäre allerdings auch keine Interaktion möglich, denn jede Interaktion ist notwendigerweise eine zeichenvermittelte. Interaktion und Semiosis bedingen einander. Sie sind gewissermaßen wie siamesische Zwillinge: Das eine kann ohne das andere nicht existieren.

Semiosis und zwischenmenschliche Interaktion sind grundlegende Voraussetzungen für die Entstehung höherer Formen von Bewusstsein. Eine Theorie des Bewusstseins kommt daher ohne Zeichen- und Interaktionstheorie nicht aus. Die Bedeutung der Interaktion und der Semiosis für die Entstehung von Bewusstsein wird in zunehmendem Maße auch von der neurobiologischen Forschung erkannt. So schreibt der Neuropsychologe Wolf Singer:

„Selbstbewußtsein und alle aus ihm folgenden Phänomene, solche also, die eine erste Person, eine Ich-Perspektive voraussetzen, wären somit Phänomene, die zwar einzelnen Gehirnen als auf ihnen beruhend zugeprochen werden müssen, die zu ihrer Entstehung aber des Dialogs zwischen gleichartigen, gleichhoch differenzierten Gehirnen bedürfen. Damit aber erlangt jene höchste Stufe des Bewußtseins den ontologischen Status einer sozialen Realität, es erhält eine interpersonelle Konnotation. Und mehr noch, weil die am Dialog mit dem werdenden Gehirn partizipierenden Bezugspersonen ihrerseits hinsichtlich ihrer kognitiven Strukturen stark von kulturellen Einflüssen geprägt sind, erhält diese spezifisch menschliche Ausprägung von Bewußtsein eine zusätzliche historische Dimension. Ich-Bewußtsein, das Sichgewahrsein seiner Selbst, wird in dieser Betrachtungsweise zu einem Produkt

nicht nur der biologischen, sondern auch der kulturellen Evolution. Daraus folgt, daß unsere spezifische Art, uns zu erfahren, uns unseres Selbst bewußt zu sein, kulturspezifische Merkmale aufweisen muß. Unsere Ich-Erfahrung ist deshalb mit hoher Wahrscheinlichkeit verschieden von der unserer Vorfahren oder Angehöriger anderer Kulturkreise. Zu erwarten wäre, daß mit der Entwicklung zunehmend verfeinerter Sprachen, welche Unterschiede mit stetig wachsender Trennschärfe zu benennen erlauben, der Individuationsprozeß ebenfalls immer schärfere Konturen aufweist“ (2000, S. 340).

Das menschliche Bewusstsein ist aufgrund seiner Entstehungsgeschichte, die aufs engste mit zwischenmenschlichen Interaktionsprozessen verbunden ist, immer auch Ausdruck einer bestimmten Kultur und einer bestimmten Epoche.

Auch auf den unauflösbaren Zusammenhang von Semiosis und Bewusstsein geht Singer ein, wenn er schreibt, dass die Entwicklung verfeinerter Sprachen einen Einfluss auf die Subjektivität habe. Wie bereits ausgeführt, nehmen wir die Welt nicht unmittelbar wahr, sondern vermittelt über Zeichen. Verändern sich die Zeichen, so verändert sich auch unsere Sicht auf die Welt, also unser Bewusstsein. Mit einer komplexeren Sprache erweitert sich demzufolge auch unser Erkenntnisvermögen und damit unser Bewusstsein.

4.4 Der Peircesche Zeichenbegriff

Peirce geht von einer triadischen Grundstruktur des Zeichens aus, das sich in ein *Repräsentamen* (das Bezeichnende, z.B. ein Wort), einen *Interpretanten* (unter diese Kategorie lässt sich der *Begriff*, so wie Zepf ihn bestimmt hat, fassen) und ein *Objekt* gliedert:

„Ein *Zeichen* [Repräsentamen] ist ein Ding, das dazu dient, ein Wissen von einem anderen Ding zu vermitteln, das es, wie man sagt, *vertritt* oder *darstellt*. Dieses Ding nennt man das *Objekt* des Zeichens. Die vom Zeichen hervorgerufene Idee im Geist, die ein geistiges Zeichen desselben Objekts ist, nennt man den *Interpretanten* des Zeichens“ (1895, S. 204).

Zuweilen verwendet Peirce, wie in obigem Zitat, für ‚Repräsentamen‘ auch den Zeichenbegriff. Unter ‚Zeichen‘ im engeren Sinne versteht Peirce das Repräsentamen und in weiterem Sinne das Zeichen als triadische Relation. Zwischen Repräsentamen und Objekt besteht keine direkte Beziehung, sondern eine über den

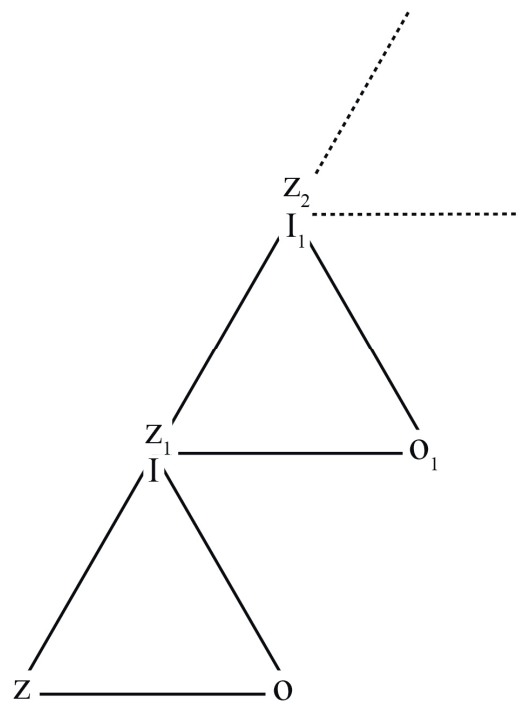
Interpretanten vermittelte. Peirces Begriff des *Interpretanten* ist sehr viel umfassender als der des *Begriffs*. Ein Interpretant kann Peirce zufolge beispielsweise ein Gedanke, aber auch ein Gefühl oder eine Reaktion sein. Peirce begreift den Interpretanten allgemein als die Wirkung, die ein Zeichen aufgrund einer Interpretation entfaltet. Der Interpretant wird innerhalb des semiotischen Prozesses selbst zum Repräsentamen, der einen weiteren Interpretanten hervorruft (vgl. Peirce 1886, S. 170; Peirce 1901, S. 390; Peirce 1903a, S. 352). Ein Zeichen löst, bildlich gesprochen, einen Dominoeffekt aus, d.h., jedes Zeichen zieht unweigerlich ein weiteres nach sich. Der semiotische Prozess kann aufgrund der Tatsache, dass ein Zeichen stets ein weiteres hervorruft, „*ad infinitum*“ (Peirce 1901, S. 390) fortgeführt werden. „Die Idee der Repräsentation schließt“, so Peirce,

„Unendlichkeit ein, da eine Repräsentation nicht wirklich eine solche ist, wenn sie nicht in einer anderen Repräsentation interpretiert wird. Unendlichkeit aber ist nichts als eine besondere Wendung, die man der Allgemeinheit gibt“ (1903b, S. 513).

Da eine unendliche Fortführung des Zeichenhandelns im Alltag jedoch nicht praktikabel wäre, da sie uns handlungsunfähig machen würde, begnügen wir uns in der Regel mit einigen wenigen Zeichenbedeutungen.

Da Erkenntnis Peirce zufolge an Repräsentation gebunden ist – „[d]enn jede Erkenntnis ist ein Zeichen“ (Peirce 1906c, S. 401) –, bedeutet dies, dass auch „die Erkenntnis durch einen kontinuierlichen Prozeß entsteht“ (Peirce 1868a, S. 187). Es gibt also keine Erkenntnisse, die nicht auf vorhergegangenen Erkenntnissen gründet (vgl. Peirce 1886, S. 173). Der unendliche semiotische Repräsentations- und Erkenntnisprozess lässt sich mit Hilfe des folgenden Schemas veranschaulichen, das ich in Anlehnung an Walther (vgl. 1974, S. 74) leicht modifiziert habe:

Abbildung 3: Semiosis als offener und unendlicher Repräsentations- und Erkenntnisprozess



4.4.1 Differenzierungen am Repräsentamenpol: Qualizeichen, Sinzeichen und Legizeichen

Peirce unterscheidet zwischen drei Erscheinungsweisen des Repräsentamens, die auf verschiedenen Abstraktionsstufen liegen. Gemäß der Peirceschen Kategorienlehre gibt es drei Abstraktionsstufen: *Erstheit*, *Zweitheit* und *Drittheit*. *Qualizeichen* liegen auf der niedrigsten Abstraktionsstufe, der Erstheit. Unter Zweitheit fasst Peirce die *Sinzeichen* und unter Drittheit die *Legizeichen*. Zuweilen verwendet Peirce für Quali-, Sin- und Legizeichen auch die Begriffe *tone* (oder *tuone*), *token* und *type* (vgl. u.a. 1906a, S. 216–217; 1906b, S. 146). Ein Qualizeichen ist die sinnliche Manifestation eines Repräsentamens, wie z.B. „der Klang einer Stimme“ (Peirce 1906b, S. 146). Es handelt sich hierbei um „die reine Qualität einer Erscheinung“ (Peirce 1904c, S. 151). Unter Sinzeichen versteht Peirce „Zeichen, von denen jedes aufgrund seiner Natur nur einmal vorkommen kann, und seine Bedeutung liegt in den Umständen dieses einen Vorkommnisses“ (1905a, S. 283). Als einzigartiges Exemplar ist ein Sinzeichen daher zeit- und

ortsabhängig (vgl. Peirce 1906b, S. 146). Legizeichen unterscheiden sich von Sinzeichen insofern, dass sie von allgemeinem, gesetzesmäßigem Charakter sind. Anders als Sinzeichen sind sie daher nicht auf eine einmalige Verwendung beschränkt. Peirce zufolge ist ein Legizeichen ein Zeichen, das „seiner Natur nach unfähig ist, wirklich zu *existieren*, aber in der Lage ist, wirklich existierende Dinge zu beherrschen und zu verursachen“ (1905a, S. 283). Ein Legizeichen ist vergleichbar mit einem Muster oder einer Schablone, mit deren Hilfe Einzelexemplare hervorgebracht werden. Veranschaulichen lässt sich dies an einem Backförmchen, mit dem man Plätzchen aussticht. In Erscheinung treten später lediglich die Plätzchen, das Backförmchen als formgebendes Hilfsmittel bleibt unsichtbar. Das Backförmchen wäre also das Legizeichen und die Plätzchen Sinzeichen. Peirce selbst verdeutlicht den Unterschied zwischen Legi- und Sinzeichen an folgendem Beispiel:

„Es ist gebräuchlich, den Umfang eines Manuskripts oder gedruckten Buchs zu schätzen, indem man die Anzahl der Wörter abzählt. Auf einer [englischsprachigen] Seite finden sich ungefähr zwanzig *the*, und natürlich zählen sie als zwanzig Wörter. In einer anderen Bedeutung des Wortes ›Wort‹ jedoch gibt es nur ein Wort ›the‹ in der englischen Sprache, und es ist unmöglich, daß dieses Wort sichtbar auf einer Seite vorkommt oder von einer Stimme ausgesprochen gehört wird, denn der Grund dafür ist, daß es nicht ein Einzelnes Ding oder Einzelnes Ereignis ist. Es existiert nicht, es bestimmt nur Dinge, die existieren“ (1906b, S. 145–146).

Die abstrakteren Sin- und Legizeichen schließen das Qualizeichen stets ein, denn ohne die materielle Manifestation eines Zeichens, die das Qualizeichen gewährleistet, wären Sin- und Legizeichen nicht möglich (vgl. ebd., S. 146).

4.4.2 Differenzierungen am Interpretantenpol: unmittelbarer, dynamischer und logischer Interpretant

Peirce differenziert im Hinblick auf die Zeichenwirkung zwischen unmittelbarem, dynamischem und logischem Interpretanten (vgl. 1907, S. 474–475). Ist die Wirkung eines Zeichens ein Gefühl, handelt es sich um einen unmittelbaren Interpretanten. Ein solcher unmittelbarer Interpretant könnte beispielsweise die Trauer sein, die mit dem Wort ‚Tod‘ verbunden ist. Zeigt sich die Bedeutung eines Zeichens in einer Handlung, liegt ein dynamischer Interpretant vor, wie z.B.

das Stehenbleiben bei einer roten Ampel. Die Gedanken, die ein Zeichen auslöst, sind dessen logische Interpretanten. Logische Interpretanten stehen „in engem Bezug“ zu „allgemeinen Begriff[en]“ (ebd. 475). Der *endgültige* logische Interpretant ist Peirce zufolge jedoch kein Allgemeinbegriff, sondern besteht in einer *Gewohnheitsänderung*, die sich in veränderten Überzeugungen, Handlungen oder Gefühlen zeigen kann (vgl. ebd., S. 475, 484). Der endgültige Interpretant bewirkt eine Modifikation von in der Vergangenheit gebildeten Gefühls-, Handlungs- und Denkmustern:

„Der endgültige Interpretant besteht nicht in der Art und Weise, in der irgend ein Verstand handelt, sondern in der Art und Weise, in der jeder Verstand handeln würde. D. h. er besteht in einer Wahrheit, die in einem konditionalen Satz folgenden Typs ausgedrückt werden könnte:
›Wenn das und das irgendeinem Verstand zustoßen sollte, würde dieses Zeichen jenen Verstand zu dem und dem *Verhalten* bestimmen.‹ Mit
›Verhalten‹ meine ich eine *Handlung*, die unter einer Intention der Selbstkontrolle vollzogen wird“ (Peirce 1909, S. 526–527).

Eine solche Gewohnheitsänderung kann Peirce zufolge nur durch eine einschneidende Erfahrung inauguriert werden: „Ich bezeichne eine derartig zwangvolle Veränderung unserer Denkweisen durch den Einfluß der Welt der Tatsachen als *Erfahrung*“ (1905b, S. 304).

Die „bedeutungstragenden Wirkungen eines Zeichen“ (Peirce 1907, S. 474) beschränken sich in Peirces Verständnis also nicht auf „die Bedeutung eines intellektuellen Begriffs“ (ebd., S. 475), sondern umfassen auch Gefühle und Handlungen. Des Weiteren spielt die Gewohnheit in Peirces Zeichentheorie eine zentrale Rolle. Legizeichen lassen sich als das Ergebnis einer Gewöhnung verstehen, die in spezifischen Gefühls-, Verhaltens- und Denkgewohnheiten resultiert. Solche Gewohnheiten müssen erworben, also gelernt werden. Wenn ich einem Kind beispielsweise beibringen möchte, dass es bei einer roten Ampel stehen bleiben soll, so ist es nicht damit getan, ihm die Verkehrsregel zu nennen, sondern der Zusammenhang zwischen Zeichen (rote Ampel) und Handlung (Stehenbleiben) muss in der Praxis *eingeeübt* werden. Die Bedeutung der Gewohnheit im Prozess der Zeichenbildung lässt sich auch am Erlernen einer Fremdsprache zeigen. Vermutlich wird es nicht genügen, eine Vokabel einmal nachzuschlagen, um ihre Bedeutung fortan zu kennen. Erst durch die regelmäßige Wiederholung wird sie in den aktiven Wortschatz übergehen. Die Verbindung zwischen Repräsentamen, Bedeutung und Objekt muss also gelernt werden. Jedes Lernen setzt wiederum die

Fähigkeit zur Erinnerung voraus. Ohne Gedächtnis gäbe es keine Semiose und damit auch kein Bewusstsein.

Wie die unterschiedlichen Erscheinungsformen des Repräsentamens lassen sich auch die Spezifikationen am Interpretantenpol den bereits genannten Abstraktionsniveaus zuordnen. Peirce zufolge handelt es sich bei unmittelbaren Interpretanten um Erstheit, bei dynamischen um Zweitheit und bei logischen um Dritttheit.

Das Zusammenwirken der drei Interpretanten verdeutlicht Peirce anhand folgendem Beispiel:

„Die Elemente eines jeden Begriffs treten in das logische Denken durchs Tor der Wahrnehmung ein und gehen durchs Tor des zweckvollen Handelns wieder hinaus; und alles, was sich an diesen beiden Toren nicht ausweisen kann, ist als von der Vernunft nicht autorisiert festzuhalten“ (1903a, S. 382).

4.4.3 Differenzierungen am Objektpol: *Ikon, Index und Symbol*

Index, Ikon und *Symbol* gelten Peirce als verschiedene Möglichkeiten des Objektbezugs. Im Hinblick auf den Abstraktionsgrad sind Ikone „am einfachsten“ (1902, S. 428), also unter Erstheit zu fassen. Ein Ikon ist Peirce zufolge ein Zeichen, das eine gewisse Ähnlichkeit zu einem Objekt aufweist (vgl. 1898, S. 346), es handelt sich um „ein reines Vorstellungsbild, das nicht notwendig visuell ist“ (1902, S. 429). Peirce bezeichnet Ikone aufgrund der Ähnlichkeit zu ihren Objekten auch als „*Similes*“ (1893a, S. 193). Als Beispiel für ein Ikon nennt Peirce das Bild eines Kentaurs (vgl. 1903a, S. 324–325), eine Fotografie, ein Diagramm, eine geometrische Figur (vgl. 1895, S. 205) oder die visuelle Impression eines Schiffsreisenden von einer ihm fremden tropischen Landschaft (vgl. 1902, S. 429). Aber auch bestimmte Laute, wie beispielsweise der Schrei eines Babys oder onomatopoetische Zeichen, können als Ikone gelten. Wesentliches Merkmal des Ikons ist, dass es „auch noch dann die Eigenschaft besitzen muß, die es zu einem Zeichen macht, wenn sein Objekt nicht existiert, so wie ein Bleistiftstrich, der eine geometrische Linie darstellt“ (Peirce 1901–1902b, S. 375). Die Verbindung zwischen Ikon und Objekt besteht also einzig in einer dem Ikon eigenen *Qualität* (Gestalt) (vgl. Peirce 1902, S. 429), die eine Assoziation mit einem dem Ikon ähnlichen Objekt ermöglicht (vgl. Peirce 1898, S. 346). Aufgrund dieser Eigenschaft sind Ikone Peirce zufolge Qualizeichen.

Indexzeichen sind „*Indikatoren*“ (Peirce 1893a, S. 193), die den Objektbezug nicht durch Ähnlichkeit herstellen, sondern dadurch, dass sie direkt auf das Objekt hinweisen, z.B. durch einen Pfeil. Peirce charakterisiert die Beziehung zwischen Indexzeichen und Objekten daher als „reale Korrespondenz“ (1866, S. 112). Dies bedeutet, dass der Objektbezug nur unter der Voraussetzung, dass das Objekt oder Ereignis gegenwärtig ist, hergestellt werden kann (vgl. Peirce 1903a, S. 325). Dies lässt sich gut an einem Pfeil verdeutlichen, der seine Funktion als Index sofort einbüßt, wenn das Objekt, auf das dieser deutet, nicht mehr vorhanden ist. Das Indexzeichen gewährt jedoch keine „Einsicht in die Natur der Objekte“, sondern lediglich „unbedingte Sicherheit für die Realität und Nähe ihrer Objekte“ (Peirce 1906b, S. 136). Der Pfeil, der in einem Schaubild auf einen Menschen zeigt, weist lediglich auf die Existenz des Menschen hin, hat aber keine darüber hinausgehende Erklärungskraft. Aufgrund der Relation, die das Verhältnis von Index und Objekt bestimmt, gilt Peirce das Indexzeichen als ein Element der Zweitheit. Der Wegfall des Interpretanten würde den Index in seiner Zeichenwirkung hingegen nicht beeinträchtigen, wie Peirce anhand des folgenden Beispiels erläutert:

„So ist zum Beispiel eine Tonscherbe mit einem Durchschußloch ein Zeichen für einen Schuß, denn ohne den Schuß hätte es kein Loch gegeben. Doch nun ist da ein Loch, ob es jemandem in den Sinn kommt, es mit einem Schuß in Verbindung zu bringen, oder nicht“ (1901–1902b, S. 375).

Als Beispiele für Indizes dienen Peirce der Wetterhahn, der die Windrichtung angibt (vgl. u.a. 1895, S. 206), der Zählstrich, der einen Viertelliter anzeigt (vgl. 1866, S. 112) oder das Symptom einer Krankheit (vgl. 1903d, S. 113). Zu den sprachlichen Indizes zählt Peirce u.a. Eigennamen, Präpositionen (z.B. rechts oder links) und Demonstrativ- und Possessivpronomen, die unverzichtbare Bestandteile einer jeden Sprache sind, da sie den Kontext angeben, vor dessen Hintergrund das Gesagte verstanden werden soll. Die Indizes stellen durch Verweise auf das „*hic et nunc*“ (Peirce 1897b, S. 244) einen Raum- und Zeitbezug her, ohne die eine Verständigung nicht möglich wäre. Mit den Worten Peirces besitzen Indizes „die Kraft, die Aufmerksamkeit des Hörer auf eine bestimmte Diesheit [*hecceity*] auszurichten, die der gemeinsamen Erfahrung von Sprecher und Hörer zugänglich ist“ (1897a, S. 272). Peirce erläutert dies an einem Beispiel, das ich hier verkürzt und modifiziert wiedergebe: Angenommen, zwei Reisende treffen sich auf einer

Landstraße und der eine sagt zum anderen: „Das Haus brennt.“ So würde der Empfänger dieser Nachricht vermutlich fragen: „Welches?“, denn ohne Index kann er das entsprechende Haus nicht identifizieren. Zeigt der Sprecher daraufhin mit dem Finger auf das betreffende Haus und unterstützt diesen gestischen Index durch die Verwendung eines sprachlichen Indexes wie „dieses!“ oder „jenes!“, werden der Objektbezug und damit erst die Verständigung hergestellt (vgl. Peirce 1895, S. 207). Da Indizes immer ein „Einzelding“ (Peirce 1903d, S. 113) bezeichnen, sind sie Sinzeichen.

Die Indizes machen jedoch nicht nur auf Objekte oder Ereignisse aufmerksam, sondern können auch auf die soziale Stellung einer Person hinweisen. Der Habitus kann insofern als Index gelten. Peirce liefert hierfür zwei schöne Beispiele:

„Ich sehe einen Mann mit einem wiegenden Gang. Das ist ein wahrscheinlicher Indikator dafür, daß es sich um einen Seemann handelt. Ich sehe einen krummbeinigen Mann in Kordhosen, Gamaschen und mit einer Weste. Dies sind wahrscheinliche Indikatoren, daß es sich um einen Jockey oder etwas ähnliches handelt“ (1893a, S. 197–198).

Peirce bezeichnet das Symbol als „relativ echte Form des Repräsentamens“ (1903a, S. 326), da dieses anders als Ikone und Indizes durch eine irreduzible triadische Einheit zwischen Repräsentamen, Interpretant und Objekt bestimmt ist. Aufgrund dessen gehören Symbole, die die abstraktesten aller Zeichen sind, der Kategorie der Drittheit an. Das Verhältnis des Symbols zu seinem Objekt ist weder durch Ähnlichkeit noch durch eine direkte Beziehung zu diesem bestimmt, sondern einzig durch die Bedeutung des Zeichens, die das Ergebnis einer Konvention ist (vgl. Peirce 1893a, S. 198). Das sprachliche Zeichen ‚Stuhl‘ enthält beispielsweise keinerlei Hinweise auf das Objekt, das es symbolisiert. Die Beziehung zum Objekt ‚Stuhl‘ lässt sich nur herstellen, wenn ich gelernt habe, was das Wort ‚Stuhl‘ *bedeuten soll*. Das Verstehen symbolischer Zeichen ist also einzig und allein abhängig von der Kenntnis seiner Interpretanten. Daher ist ein Symbol Peirce zufolge „ein Zeichen, das die Eigenschaft, die es zu einem Zeichen macht, verlöre, wenn es keinen Interpretanten gäbe“ (1901–1902b, S. 375). Dass es sich bei Symbolen um Konventionen handelt, zeigt sich daran, dass sehr unterschiedliche Worte für ein und dasselbe Objekt gebraucht werden. So wird das Objekt ‚Stuhl‘ im Deutschen mit dem Wort ‚Stuhl‘, im Französischen mit dem Wort ‚chaise‘, im Portugiesischen mit dem Wort ‚cadeira‘ etc. belegt. Konventionen

sind wiederum Ausdruck bestimmter Gewohnheiten. „Ein Symbol“, so Peirce, „verkörpert eine Gewohnheit und ist *zumindest* bei der Anwendung jeder *verständsmäßigen* (intellectual) Gewohnheit unverzichtbar“ (1906b, S. 136). Während deutsche Kinder daran gewöhnt werden, dass das Wort ‚Stuhl‘ das Objekt ‚Stuhl‘ indiziert, werden französische Kinder daran gewöhnt, dass das Objekt ‚Stuhl‘ ‚chaise‘ heißt. Alle Kinder erlernen jedoch die gleiche Bedeutung des Begriffs ‚Stuhl‘, das heißt, ein Stuhl ist ein Gestell mit Sitzfläche und Rückenlehne.

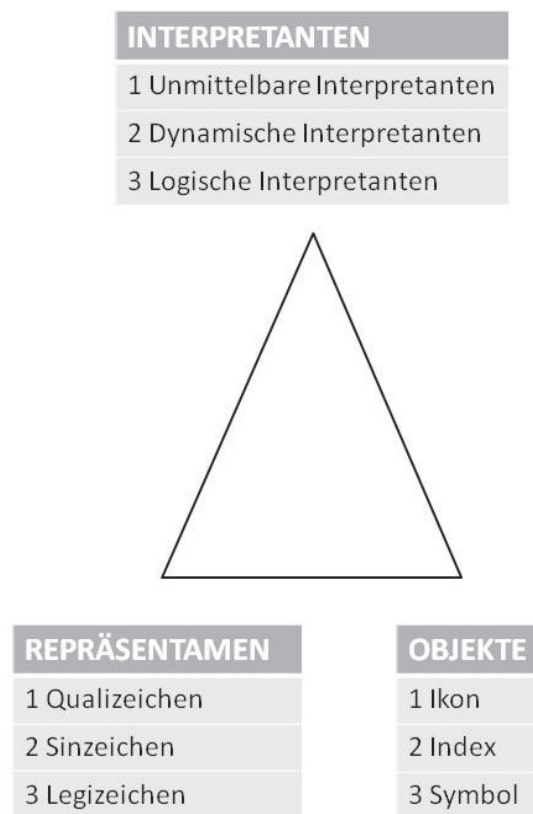
Da ein Symbol Peirce zufolge „durch eine allgemeine Konvention, eine allgemeine Gewohnheit oder eine allgemeine Disposition begründet [wird]“ (1905c, S. 273), kann es sich nur um Legizeichen handeln (vgl. ebd.). Zudem kann das Symbol, so Peirce, „keinen einzelnen Gegenstand indizieren. Es denotiert eine Gegenstandsart“ (1893a, S. 200). Ein Objekt in seiner Einmaligkeit lässt sich mit einem Symbol nicht abbilden. Wenn ich beispielsweise jemandem etwas über *meinen* Hund mitteilen möchte, bedarf es des Indexes ‚mein‘, damit mein Gegenüber versteht, dass es nicht allgemein um Hunde geht, sondern um einen besonderen, nämlich meinen. Das Besondere lässt sich also nur mit Hilfe von Indizes vermitteln, die Darstellung des Allgemeinen ist hingegen nur über Symbole möglich.

An obigem Beispiel wurde deutlich, dass eine Sprache ohne Indizes nicht auskäme. Allgemeinbegriffe reichen nicht aus, um die Wirklichkeit zu repräsentieren. Symbole enthalten daher immer auch indexikalische Elemente (vgl. Peirce 1901–1902a, S. 351). Ähnliches gilt für ikonische Zeichen, die als Qualizeichen unabdingbar für die Bildung von Indizes und Symbolen sind, da jene für die materielle Erfahrbarkeit der Zeichen sorgen. Es lassen sich andererseits aber auch keine genuinen Ikone oder Indizes auffinden. Peirce verdeutlicht dies am Beispiel des Wetterhahns (vgl. 1897b, S. 255). Der Wetterhahn ist insofern ein Index, als dass er auf *etwas* hinweist. Auf *was* dieser hinweist, vermag ich jedoch nur zu erkennen, wenn ich gelernt habe, dass es einen Zusammenhang zwischen der Stellung des Wetterhahns und der Windrichtung gibt. Die unsichtbare Verbindung zwischen Wetterhahn und Wetterverhältnissen weist den Wetterhahn als Symbol aus, denn erst wenn mir diese Verbindung bekannt ist, wird das Zeichen für mich verstehbar. Dieses Beispiel zeigt, dass Zeichen interpretiert werden müssen, sie sind nicht eo ipso intelligibel. Dies kann man sich auch daran verdeutlichen, dass ein drei Monate altes Baby den Wetterhahn weder als ikonisches, indexikalisches noch als symbolisches Zeichen begreifen könnte. Zeichenverstehen ist also eine

Interpretationsleistung, die abhängig von der Interpretationskompetenz des Interpreten ist.

Die folgende an Nagl angelehnte Abbildung (vgl. 1992, S. 43) gibt einen Überblick über die erläuterten Subspezifikationen an den drei Polen der Zeichentriade.

Abbildung 4: Die Subspezifikationen an den drei Polen der Zeichentriade



4.5 Die Peircesche Kategorienlehre: Erstheit, Zweitheit und Drittheit

Wie bereits erwähnt, lassen sich die Peirceschen Kategorien als Beschreibung der phylogenetischen wie ontogenetischen Genese des menschlichen Bewusstseins lesen. Peirce bestimmt seine drei Kategorien – die er *Erstheit*, *Zweitheit* und *Drittheit* nennt – als mögliche Formen von Bewusstsein. Den Differenzierungen an den Polen der Zeichentriade liegt die Kategorienlehre zugrunde. Jeder Subspezifikation kann eine Kategorie zugeordnet werden. In obiger Abbildung ist die jeweilige Kategorie einer Subspezifikation mit der ihr vorangehenden

Zahl in Klammern gekennzeichnet (1 steht für Erstheit, 2 für Zweitheit und 3 für Drittheit). Die Kategorien bauen aufeinander auf, d.h., ohne Erstheit könnte es keine Zweitheit und ohne Erst- und Zweitheit keine Drittheit geben. Gleichwohl lässt sich Drittheit nicht auf Erstheit und Zweitheit reduzieren, sondern besitzt eine ihr eigene Qualität (vgl. Peirce 1903a, S. 336). Das Gleiche gilt für die Subspezifikationen der Zeichentriade. So wie das Legizeichen auf Quali- und Sinzeichen aufbaut, baut das Symbol auf Ikon und Index auf und der logische Interpretant auf unmittelbarem und dynamischem Interpretanten.

Als Erstheit beschreibt Peirce einen Bewusstseinszustand,

„in dem es keinerlei Vergleichung gibt, keine Relation, keinerlei erkannte Vielfältigkeit [...], keinen Wechsel, keine Vorstellung von irgendeiner Modifikation dessen, was positiv gegenwärtig ist, keine Reflexion – nichts als eine einfache positive Beschaffenheit. Ein solches Bewußtsein könnte eben ein Geruch sein, sagen wir, ein Duft von Rosenöl, oder es könnte [sic!] ein einziges unendliches Kopfweh sein; es könnte das Hören eines durchdringenden ewigen Pfeiftons sein. Kurz, auf jede einfache und positive Gefühlsqualität würde unsere Beschreibung zutreffen, daß diese Qualität so ist, wie sie ist, ganz ungeachtet alles anderen“ (1903a, S. 308–309).

Phänomene der Erstheit zeichnen sich dadurch aus, dass sie als unmittelbar gegenwärtig erlebt werden. Das Subjekt vermag zwischen seinem Selbst und dem Erlebten nicht zu unterscheiden, man könnte sagen, das Subjekt *ist* jenes Erleben im Hier und Jetzt. Auf der Stufe der Erstheit, in der das Ich „von Vergangenheit und Zukunft abgeschnitten“ (Peirce 1901, S. 382) ist, existiert die einfachste vorstellbare Form von Bewusstsein, die Peirce als „Bewußtsein [...] oder *Gefühl ohne ein Selbst*“ (ebd.; Hervorh. d. Verf.) charakterisiert. Peirce bezeichnet diesen Zustand, der frei ist von Abstraktion, Erfahrung und Denken, zuweilen auch als „Originalität“ (ebd.). Das Bewusstsein der Erstheit weist auffallende Parallelen zum Konzept des Kernbewusstseins des Neurowissenschaftlers António Damásio auf, der dieses als „Selbstgefühl bezüglich des Hier und Jetzt“ (2000, S. 318), ohne dass „das Lebewesen [sich] in seiner Gesamtheit zu erkennen“ (ebd., S. 319) vermag, beschreibt. Um den „reinen und einfachen Gefühlszustand“ (Peirce 1893a, S. 191) der Erstheit oder Originalität zu veranschaulichen, greift Peirce auf ein Bild aus der Schöpfungsgeschichte zurück:

„Was die Welt für Adam an dem Tag, da er seine Augen öffnete, war, bevor er irgendwelche Unterscheidungen machte oder sich seiner

eigenen Existenz bewußt wurde – das ist Erstes, Gegenwärtiges, Unmittelbares, frisch, neu, anfänglich, originell, spontan, frei, lebhaft, bewußt und flüchtig. Bloß sei nicht vergessen, daß jede Beschreibung dieser Unmittelbarkeit sie verfälscht“ (ca. 1890a, S. 183; Übers. v. Ludwig Nagl, 1992, S. 99).

Als Erwachsener kommt man diesem „Geisteszustand, in dem etwas ohne Zwang und Grund gegenwärtig ist“ Peirce zufolge „im Übergang zwischen Schlaf und Wachen“ (1893a, S. 191) noch sehr nahe.

Zweitheit zeichnet sich nun dadurch aus, dass etwas Zweites hinzutritt. Dieses Zweite ist das Non-Ego, mit dem das Ego konfrontiert wird. In subjektiver Hinsicht äußert sich diese Konfrontation im Empfinden von Anstrengung und Widerstand. Psychologisch interessant ist die Unterscheidung zwischen Handelndem und Leidendem, die Peirce an folgendem Beispiel erläutert:

„Findet man, daß die Tür sich, dem eigenen Widerstand zum Trotz, öffnet, so wird man sagen, daß es der auf der anderen Seite war, der handelte, und man selbst derjenige, der Widerstand leistete, während man umgekehrt, wenn es einem selbst gelingt, die Tür zuzustoßen, sagen wird, daß man selbst gehandelt hat und der andere Widerstand geleistet hat. Im allgemeinen nennen wir denjenigen, der aufgrund seiner Anstrengung Erfolg hat, den *Handelnden* und denjenigen, der keinen hat, den *Leidenden*“ (1903a, S. 309).

Der ungeschiedene Bewusstseinszustand der Erstheit wird in der Zweitheit durchbrochen und durch ‚*ein Bewusstsein von*‘ abgelöst. Mit der Zweitheit gewinnt das Subjekt erstmalig eine Ahnung davon, dass es so etwas wie ein Selbst gibt und Dinge, die nicht zu diesem Selbst gehören. Ausgangspunkt für diese Entwicklung sind Erfahrungen, die am deutlichsten „in der Schockreaktion zwischen Ego und Non-Ego“ (Peirce 1903b, S. 511) hervortreten. Als Beispiele einer solchen Erfahrung führt Peirce die Wahrnehmung eines grellen Blitzes während einer dunklen Nacht an (vgl. 1903d, S. 110) oder jene Empfindung von Anstrengung, wenn „man mit aller Gewalt gegen eine halbgeöffnete Tür tritt“ (Peirce 1903a, S. 309). Eben solche Schockmomente sind Peirce zufolge ausschlaggebend für die Herausbildung des Selbst-Bewusstseins (vgl. 1903d, S.

110).¹⁷ Die Interaktionen des Kindes mit seinen Bezugspersonen sind von Beginn an durch Erfahrungen des Widerstands geprägt, da eine uneingeschränkte Befriedigung der kindlichen Triebe nicht möglich ist. Das Nicht-Ich wird zunächst also als etwas Widerständiges erfahren.

„Das Dritte ist“, so Peirce, „der Begriff der Vermittlung, wodurch ein Erstes und ein Zweites miteinander in Beziehung gebracht werden“ (1891, S. 246). Die Drittheit bezeichnet die abstrakteste Form des Bewusstseins oder Denkens. Die Beziehung zwischen Repräsentamen und Objekt ist gänzlich arbiträr. Die Herstellung dieser Beziehung erfolgt lediglich im Geist des Interpreten, der die Zeichenrelation bestimmende Regel kennt. Peirce erläutert sein Verständnis von Drittheit am Beispiel des Gebens:

„Der bloße Transfer eines Objekts, das A niederlegt und C aufnimmt, konstituiert noch kein Geben. Es muß sich auch ein Wechsel des *Eigentums* vollziehen, und Eigentum ist eine gesetzlich geregelte Sache, eine intellektuelle Tatsache“ (1903c, S. 448).

Ohne Kenntnis des Eigentumsrechts und der Bedeutung von Schenken könnte der Akt des Schenkens nicht verstanden werden. Die Bedeutung von Schenken erschließt sich nur über den logischen Interpretanten. Die Qualität der Drittheit besteht in der Fähigkeit zur Repräsentation, also in der Verwirklichung jener irreduziblen triadischen Struktur des Zeichens. Da Regeln Konventionen und damit eine Frage der Gewohnheit sind, bestimmt Peirce das Dritte auch als „Tendenz, Verhaltensgewohnheiten anzunehmen“ (1891, S. 246). Daher begreift Peirce Drittheit als Ergebnis eines Lernprozesses (vgl. 1893a, S. 192). Eine ähnliche Beschreibung des drittheitlichen Bewusstseins findet sich bei Damásio, der dieses unter der Bezeichnung *erweitertes Bewusstsein* wie folgt definiert:

„Das komplexe Bewusstsein hingegen, das ich *erweitertes Bewusstsein* nenne, hat viele verschiedene Ebenen und Abstufungen. Das erweiterte Bewusstsein versieht den Organismus mit einer Identität und einer Person, einem elaborierten Selbstgefühl, und stellt dieses Selbst an einen bestimmten Punkt in der individuellen geschichtlichen Zeit [...]. Es [das erweiterte Bewusstsein] hängt vom herkömmlichen Gedächtnis

¹⁷ Kloesel und Pape übersetzen den von Peirce im Original verwendeten Begriff ‚self-consciousness‘ hier mit ‚Befangenheit‘, was meines Erachtens den Kern dessen, was Peirce zum Ausdruck bringen wollte, nicht trifft. Nach meinem Dafürhalten wäre die Übersetzung von ‚self-consciousness‘ mit ‚Selbst-Bewusstsein‘ oder ‚Bewusstsein eines Selbst‘ treffender gewesen.

und dem Arbeitsgedächtnis und auf dem Höhepunkt der biologischen Entwicklung auch von der Sprache ab“ (2000, S. 318–319).

Mit Blick auf die Psychologie bemerkt Peirce: „Fühlen [ist] das Erste, das Reaktionsempfinden das Zweite, der Allgemeinbegriff oder die Vermittlung das Dritte“ (1891, S. 246). Das Denken in Allgemeinbegriffen gehört zur drittheitlichen Form des Bewusstseins. Das Allgemeine spielt in Peirces Realitätsverständnis eine zentrale Rolle:

„Allgemeinheit ist in der Tat ein unerlässlicher Bestandteil der Realität; denn bloße individuelle Existenz oder Aktualität ohne jede Regelmäßigkeit ist eine Nichtigkeit. Das Chaos ist ein reines Nichts“ (1905d, S. 410).

Real ist nach dieser Definition nur das, was zur allgemeinen Gewohnheit geworden ist. Peirce räumt jedoch ein, dass Realität nicht allein ein Phänomen der Drittheit sei, da diese

„ohne das Handeln als gesondertes Objekt, auf das sie ihre Kontrolle ausübt, kein konkretes Sein haben kann, genau wie das Handeln nicht existieren kann ohne das unmittelbare Sein des Fühlens, auf das bezogen es handelt“ (ebd., S. 413).

Drittheit ließe sich ohne Erst- und Zweitheit nicht erfahren, denn jene könnte sich nicht als Wahrnehmbares konkretisieren.

In erkenntnistheoretischer Hinsicht lassen sich die drei Kategorien wie folgt fassen: Während sich die erstheitlichen Erscheinungsweisen auf die *Wahrnehmung der Dinge* beschränken, sind die zweitheitlichen Erscheinungsweisen durch die *Erfahrung mit den Dingen* gekennzeichnet und die drittheitlichen durch das *Denken über die Dinge* (vgl. Walther 1973, S. 47). In folgender Tabelle, die Walthers „Allgemeine[r] Zeichenlehre“ (vgl. 1974, S. 46) entnommen ist, werden die wichtigsten Unterschiede zwischen den Kategorien zusammengefasst dargestellt.

Abbildung 5: Die drei Kategorien und ihre Merkmale

ERSTHEIT	Wahrnehmung oder Empfindung	Qualität	Eigenschaft	Möglichkeit
ZWEITHEIT	Erfahrung oder Aktion	Aktion	Gegenstand	Wirklichkeit
DRITTHEIT	Denken oder Zeichen	Repräsen- tation	Relation	Notwendigkeit

4.6 Die Entstehung des Bewusstseins als semiotischer Prozess

Mit Hilfe des Peirceschen Zeichenbegriffs und seiner Kategorienlehre soll im Folgenden die Genese des menschlichen Bewusstseins nachvollzogen werden. Zunächst beschäftige ich mich mit dem semiotischen Verständnis des Bewusstseins in der vorsprachlichen Phase, also auf der Stufe der Erst- und Zweitheit, und anschließend mit dem an Sprache gebundenen drittheitlichen Bewusstsein.

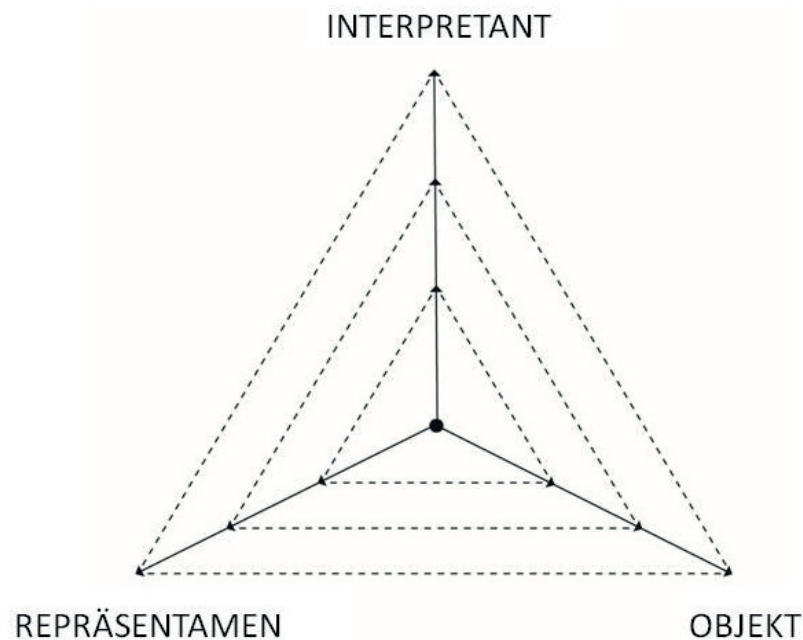
4.6.1 Bewusstsein in der Kategorie der Erstheit und Zweitheit¹⁸

Die Bewusstseinsbildung und der damit verbundene Prozess der Aufspaltung zwischen Ich und Nicht-Ich beginnt bereits im intrauterinären Stadium und zwar, wenn die Homöostase durch Außeneinwirkungen (z.B. Klopfen auf die Bauchdecke, laute Geräusche) gestört wird. Das Non-Ego macht sich also schon relativ früh im Leben eines Säuglings bemerkbar. Mit Auftreten des Non-Egos endet die völlige Ungeschiedenheit (das Stadium der Erstheit) und zweitheitliche Bewusstseinsformen, die bestimmend für die Subjekt-Objekt-Differenzierung sind, bilden sich heraus. Es ist davon auszugehen, dass die triadische Grundstruk-

¹⁸ Auch Zepf hat sich intensiv mit der Zeichenentwicklung in der vorsprachlichen Phase befasst. Insbesondere seiner Arbeit „Affekt, Spiel, Sprache – Grundsätzliches zur Entwicklung des kindlichen Denkens“ (2011b, S. 37–73) habe ich wichtige Anregungen entnommen. Anders als Zepf gehe ich jedoch, wie ich noch ausführen werde, davon aus, dass Affekte keine symbolische, sondern eine indexikalische Struktur aufweisen.

tur der Zeichen (Repräsentamen, Interpretant, Objekt) von Anfang an existiert, aber zu Beginn des semiotischen Prozesses noch wenig ausdifferenziert ist. Der semiotische Prozess und die damit verbundene Bewusstseinsweiterung dauern ein Leben lang an. Bildlich kann man sich den Beginn des semiotischen Prozesses und die Entstehung von Bewusstsein als einen Punkt (Zustand der Ungeschiedenheit) vorstellen, aus dem die drei Pole der Zeichentriade hervortreten und sich immer weiter ausdifferenzieren, wie die folgende Abbildung es zeigt.

Abbildung 6: Der semiotische Prozess



Vor dem Spracherwerb ist das Bewusstsein des Kindes auf die erst- und zweitheitliche Stufe beschränkt. Die in der vorsprachlichen Phase zur Verfügung stehenden ikonischen und indexikalischen Zeichen, die durch ihre unmittelbare Beziehung zum Objekt charakterisiert sind, erlauben nicht die zur Bildung des autobiographischen Selbst notwendigen Metarepräsentationen. Gleichwohl hat ein Kind in der vorsprachlichen Phase nach semiotischem Verständnis Bewusstsein. Dieses zeichnet sich vor allem durch das *Wahrnehmen* und *Empfinden* seiner selbst und seiner Umwelt im Hier und Jetzt aus. Bereits ein Neugeborenes verbindet das, was es wahrnimmt, mit einem Gefühl (Lust oder Unlust) und einer Reaktion. So rufen der Temperaturwechsel und der höhere Geräuschpegel, mit denen

das Embryo bei Verlassen der warmen, schallreduzierenden Gebärmutter konfrontiert wird, einen Affekt der Unlust hervor (emotionaler Interpretant), dem das Kind durch sein Schreien (dynamischer Interpretant) Ausdruck verleiht.

Die für das Kind wahrnehmbaren Reize lassen sich hinsichtlich ihrer Quelle voneinander unterscheiden. Es kann sich um innerpsychische Reize handeln, z.B. der körperliche Erregungszustand, der Hunger anzeigt, oder um Reize, die der Außenwelt entstammen, z.B. Berührungen des Kindes durch seine Bezugspersonen. Die innerpsychischen Indizes, zu denen das Hungergefühl zählt, haben die Funktion, die biologische Homöostase aufrechtzuerhalten. Gleichwohl unterliegen auch solche natürlichen Zeichen von Beginn an gesellschaftlichen Einflüssen. Ágnes Heller schreibt diesbezüglich:

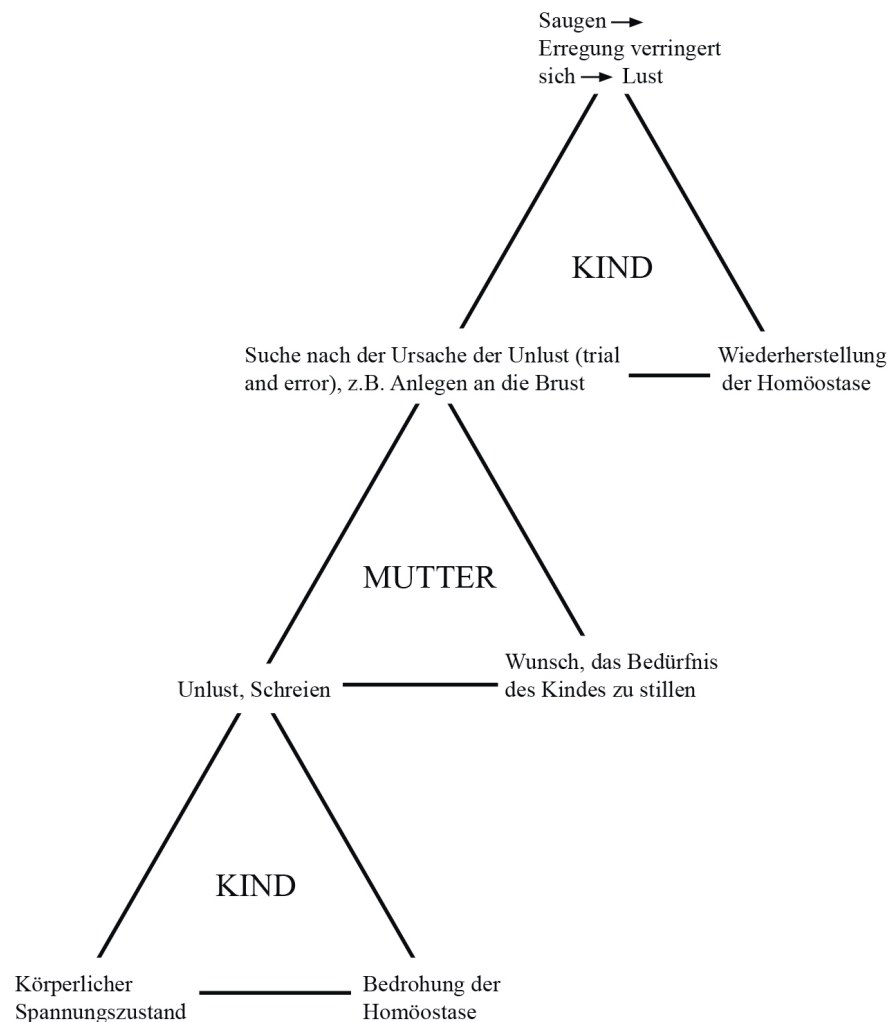
„Der Neugeborene ist erst bloß einfach hungrig. Der Säugling und später das Kleinkind wird in immer stärkerem Maße nach *etwas* hungrig: danach nämlich, was seine gesellschaftliche Umgebung zum Stillen seines Hungers ihm anbietet“ (1980, S. 91–92).

Bei einem Neugeborenen handelt es sich zunächst um die Wahrnehmung eines *Körperbedarfs* (ikonisches Zeichen), der sich erst durch die angebotenen Befriedigungsformen zu einem *Bedürfnis nach etwas Bestimmten* (indexikalisches Zeichen) differenziert (vgl. auch Zepf 1994, S. 85–86). Steigt der körperliche Erregungszustand aufgrund eines Körperbedürfnisses und wird vom Kind wahrgenommen, so löst dies auf der emotionalen Interpretantenebene einen Affekt der Unlust aus und auf der dynamischen Interpretantenebene motorische Unruhe oder Schreien. Die körperlich-leiblichen Zeichen, die auf der Interpretantenebene Unlust und Schreien bewirken, sind Zeichen auf indexikalischem Niveau, denn sie stehen in direkter Relation zu ihrem Objekt, der Störung der Homöostase. Wäre das Objekt – gestörte Homöostase – nicht vorhanden, würde auch das körperlich-leibliche Zeichen nicht auftreten.

In semiotischer Hinsicht können die körperlich-leiblichen Reize des Kindes als Zeichen für den homöostatischen Zustand verstanden werden. Die Affekte dienen hierbei als emotionale Interpretanten. Unlust zeigt eine Störung der Homöostase an, während Lust auf homöostatisches Gleichgewicht hinweist. Auf dynamischer Interpretantenebene sind die Affekte mit entsprechenden körperlichen Reaktionen verbunden. Kindliche Unlust zeigt sich beispielsweise in einem verzerrten Gesichtsausdruck, einem angespannten Körper; seine Lust hingegen daran, dass es friedlich schläft, lächelt etc. Die dynamischen Interpretanten sind ihrer-

seits Repräsentanten für die Bezugspersonen des Kindes, die ihnen Hinweise auf dessen körperliche Verfasstheit geben. Schreit das Kind, ist davon auszugehen, dass dem Kind etwas fehlt oder ihm etwas wehtut. Die Zeichenfunktion seines Schreiens ist einem Neugeborenen selbst noch unbekannt. Erst wenn es gelernt hat, dass das Schreien etwas bewirkt (Herbeiholen seiner Bezugspersonen), ist sein Schreien ein intentionaler Akt. Anhand einer beispielhaften Interaktionssequenz zwischen Mutter und Kind lässt sich der damit verbundene semiotische Prozess auf körperlich-leiblicher Ebene nachvollziehen.

Abbildung 7: Interaktionssequenz zwischen Mutter und Kind in der vorsprachlichen Phase



Der körperliche Spannungszustand, der sich in der Unlust entlädt (Affekt als emotionaler Interpretant) und sich z.B. im Schreien des Kindes (dynamischer Interpretant) äußert, macht die Mutter darauf aufmerksam (Schreien als Repräsentamen), dass die Homöostase des Kindes aus dem Gleichgewicht geraten ist. Die Mutter wird das Schreien des Kindes als Ausdruck eines Unlust-Affekts deuten und nach der Ursache der Unlust suchen, um das Bedürfnis des Kindes zu stillen. Vielleicht wird sie annehmen, dass das Kind Hunger hat und ihm die Brust geben. Fängt das Kind an zu saugen, kann sie davon ausgehen, dass sie das Bedürfnis des Kindes richtig erkannt hat. Beim Kind wird sich die Spannung nun langsam lösen und sein Organismus wird ihm, wenn es satt ist, signalisieren, dass die Homöostase wiederhergestellt ist.

Wenn diese Interaktionssequenz zum ersten Mal stattfindet, haben die Zeichen die Qualität von Sinzeichen. Wiederholt sich diese Interaktionssequenz immer wieder auf ähnliche Weise, verdichtet sie sich zur Interaktionsform ‚Stillen‘ (auf Seiten der Mutter) bzw. ‚Gestilltwerden‘ (auf Seiten des Kindes), und die Zeichen werden zu Legizeichen (Zeichengestalten), die in der konkreten Interaktion als Sinzeichen (Zeichenexemplare) erscheinen. Hat sich eine bestimmte Interaktionsform einmal herausgebildet, werden die körperlichen Reizzustände routinemäßig mit bestimmten Affekten und körperlichen Reaktionen auf Seiten des Kindes und der Mutter verknüpft. Man könnte sagen, dass die *Interaktionsform* der *Begriff* körperlich-leiblicher Kommunikation ist. Die Verknüpfung zwischen den Polen der Zeichentriade ist aber nicht wie bei sprachlichen Zeichen arbiträr, denn bestimmte körperlich-leibliche Repräsentamen erfordern bestimmte Interaktionsformen. Hat ein Kind Hunger, muss es gestillt werden; zeigt es Anzeichen von Müdigkeit, muss es schlafen gelegt werden etc. Die Verbindung zwischen leiblich-körperlichen Repräsentamen, Interaktionsformen und Objekten ist nicht willkürlich festlegbar wie dies bei sprachlichen Zeichen der Fall ist. Aufgrund dessen kann eine Interaktionsform nicht als Drittheit gelten, sondern bleibt dem erst- und zweitheitlichen Bewusstsein verhaftet.

Der einer Interaktionsform zugrundeliegende Reiz-Reaktions-Zirkel erlaubt dem Kind die Bildung von Gedächtnisspuren, die die Antizipation der Bedürfnisbefriedigung durch seine Mutter und den damit verbundenen Zustand des Wohlbehagens ermöglichen. Die Gewohnheit spielt in diesem Zusammenhang eine entscheidende Rolle, denn nur durch die Wiederholung von immer wiederkehrenden Interaktionsabfolgen festigt sich die triadische Verbindung eines Zeichens.

Würde die Mutter auf ein bestimmtes körperliches Repräsentamen, z.B. das Lächeln des Kindes nicht in konsistenter Weise reagieren, sondern mal lächeln, mal sich abwenden, könnte das Kind das eigene Lächeln nicht als bedeutungsvolles Zeichen erfahren. Die Bildung einer Interaktionsform wäre nicht möglich und der semiotische Prozess gestört. Um sich des Lächelns als Zeichen bewusst zu werden, sind Interaktionen notwendig, die sich in ähnlicher Weise wiederholen. *Die Bewusstseinsbildung betreffend, lässt sich festhalten, dass nur das, was zur Gewohnheit geworden ist, bewusst werden kann.* Die zur Gewohnheit gewordenen Interaktionssequenzen – die Interaktionsformen – sind zwingende Voraussetzung für das Gelingen des semiotischen Prozesses und damit elementar für die Bewusstseinsbildung. Über die Interaktionsformen bildet das Kind zunächst auf der affektiven und der Handlungsebene bewusstseinsfähige Strukturen aus. Die exterozeptiven Reize der Außenwelt (mütterliche Reaktionen) sind für den semiotischen Prozess von zentraler Bedeutung, da diese die Zeichenbildung erst ermöglichen. Sie haben zudem großen Einfluss auf die Ausgestaltung der Zeichen. Heller weist darauf hin, dass in den Interaktionen zwischen Mutter und Kind neben der Wiederherstellung oder Aufrechterhaltung der biologischen Homöostase des Kindes noch etwas anderes stattfindet, was Heller die ‚soziale Homöostase‘ nennt. Mit sozialer Homöostase meint Heller die gesellschaftliche Prägung der Triebe und Affekte durch die Befriedigungsangebote der Mutter. Die biologische Homöostase sei von Beginn an eingebettet in eine gesellschaftliche Ordnung mit bestimmten sozialen Normen, die dem Kind über die mütterlichen Befriedigungsformen vermittelt würden. Selbsterhaltung sei untrennbar verbunden mit der sozialen Homöostase. Heller schreibt diesbezüglich:

„Die Regulierung der anthropologisch-sozialen Homöostase schließt selbstverständlich die biologische Homöostase mit ein, aber es gibt keine noch so primitive Gesellschaft, in der die erstere nicht breiter angelegt und vielschichtiger wäre als die letztere. Wir sollen uns nicht lediglich erhalten, sondern uns vielmehr in dem gegebenen sozialen Medium erhalten, also die Arbeitsfertigkeiten, die Manipulation der Dinge, das Gewohnheits- und Normensystem sowie die Sprache aneignen etc. [...]. Um bei dem primitivsten Beispiel, dem Speisen zu bleiben: Das auf Nahrungsmittel bezogene Gefühl beschränkt sich bei wem nicht auf den Hungertrieb. Wir werden sogar schon vom Gefühl reguliert in dem, was für uns schmackhaft oder weniger schmackhaft ist, welche Art der Vorbereitung schmackhafter ist, ob wir etwas im rohen oder gekochten Zustand präferieren, wovor wir uns ekeln (auch wenn

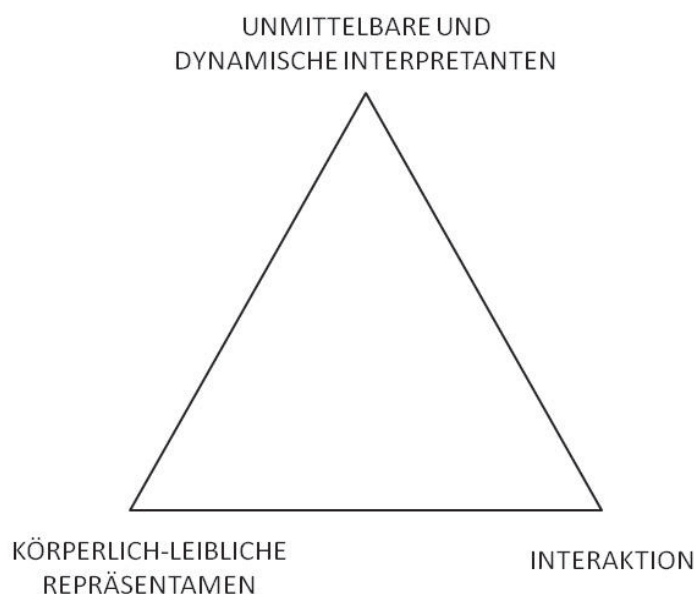
es gesundheitlich gar nicht schädlich ist), ob wir das Essen allein oder kollektiv zu uns nehmen“ (1980, S. 53–54).

Die exterozeptiven Reize spielen auch im Hinblick auf die Differenzierung des Lust- und Unlustaffekts in weitere Affekte und Emotionen wie Wut, Angst, Scham, Trauer und Freude eine wesentliche Rolle, denn es sind *soziale Reize*, die diese Affekte auslösen. Die soziale Komponente dieser Reize ist vor allem daran zu erkennen, dass wir diese erlernen müssen. Ein Kleinkind kann sich beispielsweise noch nicht schämen, es kennt dieses Gefühl und seine Auslöser noch nicht. Emotionale Zeichen müssen wie Allgemeinbegriffe erst erlernt werden. In der vorsprachlichen Phase erfolgt dieser Lernprozess durch körperlich-affektive Zeichen der Zustimmung bzw. Ablehnung bestimmter Verhaltensweisen durch die Bezugspersonen. Nach dem Spracherwerb erlernt das Kind die Verbindung zwischen bestimmten sozialen Situationen und Affekten/Emotionen auch durch konkrete Aufforderungen seiner Bezugspersonen, z.B. wird dem Kind, das seinem jüngeren Geschwister das Spielzeug wegnimmt, gesagt, dass es sich schämen solle oder es wird ihm bei einem Treffen mit einer noch nicht vertrauten Verwandten gesagt, dass es keine Angst vor dieser zu haben brauche. „Die Aufforderungen, – besonders die, die in der Kindheit oft wiederholt werden – lassen“, so Heller,

„so tiefe Spuren im Leben des Menschen zurück, daß sie sich sogar dann bemerkbar machen, wenn der Betreffende das gegebene Gefühl schon nicht mehr für rational hält. Wie viele Erwachsene schämen sich, wenn sie das getrocknete und ungenießbare Brot wegwerfen, da die Eltern in ihrer Kindheit bei solchen Gelegenheiten zu ihnen ›Schäme dich!‹ gesagt haben“ (ebd., S. 50).

Ich fasse die bisherigen Ergebnisse noch einmal zusammen: Die Interaktionen zwischen Mutter und Kind erfolgen in der vorsprachlichen Phase auf der Gefühls- und Handlungsebene. Auf die Kategorienlehre übertragen könnte man sagen, dass die Kommunikation bis zum Spracherwerb in der Kategorie der Erstheit und Zweitheit stattfindet. Gleichwohl werden die Interaktionen von der Mutter sprachlich begleitet. Dem Kind erschließt sich in der vorsprachlichen Phase jedoch nicht die begriffliche Bedeutung der Wörter, sondern lediglich deren emotionale Qualität, also ihr *tone*. Die in der vorsprachlichen Phase stattfindenden Interaktionen zwischen Mutter und Kind lassen sich wie folgt darstellen:

Abbildung 8: Vorsprachliche, zeichenvermittelte Interaktion



Die Repräsentamen sind körperlich-leiblicher Natur und ihre Wirkung ist auf die Affekt- und Handlungsebene beschränkt (unmittelbare und dynamische Interpretanten). Im Objektbezug handelt es sich um Indizes, die sich durch die unmittelbare Beziehung zwischen Repräsentamen und Objekt auszeichnen. Ist durch die beständige Wiederholung eines Zeichens, also die immer wiederkehrende Abfolge von Repräsentamen, Interpretant und Objekt, eine Struktur entstanden, so hat das Repräsentamen den Charakter eines Legizeichens gewonnen. Diese Strukturen können als erste Erinnerungsspuren gelten und sind ein wichtiger Schritt auf dem Weg der Bewusstseinsbildung. Das Denken in Begriffen wird erst mit der Sprachentwicklung möglich. Der Übergang vom erst- und zweitheitlichen zum drittheitlichen Bewusstsein ist fließend. Die Einführung der ersten Worte knüpft an bestehende Strukturen an. Die Begriffsbildung und die Sprachentwicklung scheinen sich wechselseitig zu befruchten. Die Worte erleichtern die Konzeptualisierung verschiedener Objekte und die Konzeptualisierung ermöglicht ihrerseits die immer treffsichere Zuordnung eines Objektes zu einem Wort. Dieser doppelseitige Vorgang lässt sich an folgendem Beispiel verdeutlichen: Verschieden aussehende Hunde werden von der Mutter mit dem Wort ‚Wau-Wau‘ belegt. Dem Kind bietet sich so die Möglichkeit von der Unterschiedlichkeit der gezeigten Hunde zu abstrahieren und gemeinsame Merkmale ausfindig zu machen, die allen Hunden gemeinsam sind (vier Beine, Schnauze, Fell etc.). Würde die Mutter das

Wort ‚Wau-Wau‘ nur für einen bestimmten Hund reservieren, z.B. den eigenen Familienhund, könnte das Kind keinen Begriff von ‚Wau-Wau‘ entwickeln. Das Wort ‚Wau-Wau‘ würde auf seine indexikalische Funktion beschränkt bleiben, d.h., es würde lediglich als Eigenname des Familienhundes fungieren.¹⁹

4.6.2 Bewusstsein in der Kategorie der Drittheit

Die drittheitliche Form des Bewusstseins, die das Denken über sich selbst, andere und die Welt ermöglicht, stellt die höchste Stufe des Bewusstseins dar und ist untrennbar mit der Sprachentwicklung verbunden. Gleichwohl baut diese Form des Bewusstseins auf den erst- und zweitheitlichen Bewusstseinsformen auf, denn die Begriffs- und Sprachbildung ist nicht ohne bereits gebildete Strukturen, an die sie anknüpfen könnte, denkbar. Mit dem Spracherwerb weitet sich der semiotische Raum des Kindes enorm aus. Sprachliche Repräsentamen und logische Interpretanten in Form von Allgemeinbegriffen bereichern das Zeichenrepertoire des Kindes. Anders als die körperlich-leiblichen Repräsentamen stehen die Worte nicht in unmittelbarem Verhältnis zu den Objekten, die sie bezeichnen. Die Loslösung der Zeichen von der physischen Präsenz ihrer Objekte stellt einen Meilenstein in der Bewusstseinsbildung dar. Erst das symbolisch organisierte Bewusstsein befähigt das Subjekt zur Metarepräsentation – der Fähigkeit, sich gedanklich von sich selbst zu distanzieren, sich also von außen betrachten zu können.

Der Gedanke, dass bestimmte Bewusstseinsformen untrennbar mit bestimmten Repräsentationsformen verbunden sind, findet sich auch bei Albert Newen wieder. Höhere Formen des Bewusstseins setzen andere Repräsentationsformen voraus als niedrigere Bewusstseinsstufen. Newen unterteilt die Repräsentationsformen, die er mit Forschungsergebnissen der Entwicklungspsychologie in Beziehung setzt, in Abhängigkeit ihres Komplexitätsgrades in klassifikatorische, kompositionale, rekursive, metarepräsentationale und reflexiv metarepräsentationale (vgl. 2000, S. 43). Bis zum achten Lebensmonat verfügt das Kind nur über die Fähigkeit zur klassifikatorischen Repräsentation, die sich darin zeigt, dass Kinder in der Lage sind, Objekte globalen Kategorien zuzuordnen (vgl. ebd.). Ei-

¹⁹ Auch die Ergebnisse der Studie „Beeinflusst sprachlicher Input die Objektkategorisierung im Säuglingsalter?“ von Pauen 2000 deuten darauf hin, dass Sprache und Begriffsbildung in engem Zusammenhang stehen.

ner Studie von Träuble und Pauen (2007) zufolge können bereits wenige Monate alte Säuglinge zwischen Lebewesen und Gegenständen unterscheiden. Die Differenzierung innerhalb der Kategorie ‚Gegenstände‘ und innerhalb der Kategorie ‚Lebewesen‘ erfolgt jedoch erst später, d.h., ein Kind ist zwar mit etwa sieben Monaten imstande zwischen Tieren und Möbelstücken zu unterscheiden, es kann jedoch nicht zwischen Hund und Katze bzw. Stuhl und Tisch differenzieren. Gesichter- sowie Körpermerkmale scheinen entscheidende Kriterien für die Kategorisierung zu sein, denn wurden bei der Präsentation der Lebewesen Augen und Mund entfernt, waren die Kinder nicht mehr in Lage zwischen unbelebten Objekten und Lebewesen zu differenzieren.

Die kompositionale Repräsentationsform ermöglicht den Kindern die Erkenntnis, dass ein Objekt mehrere Eigenschaften besitzen kann (vgl. Newen 2000, S. 43). Etwa mit Beginn des ersten Lebensjahres bildet sich die nächst höhere Repräsentationsform, die rekursive Repräsentation, heraus (vgl. ebd., S. 41), die Newen zufolge „die Einordnung von Sachverhalten in komplexe Sachverhalte“ (ebd., Tabelle auf S. 45) ermöglicht. Die beiden nachfolgenden Repräsentationsformen sind an Sprache gebunden und befähigen das Kind zu Metarepräsentationen. Erst die Metarepräsentation, die Symbolqualität besitzt, ermöglicht das Bewusstsein in der Kategorie der Drittheit. Newen unterscheidet zwischen einer einfachen und einer komplexeren Form der Metarepräsentation. Während erstere dem Kind erlaubt, sich und andere als Träger von Wünschen, Überzeugungen und Gedanken zu erkennen (z.B. „Ich möchte gerne mein Kuscheltier“ oder „Meine Freundin Hanna möchte gerne ihr Kuscheltier“), ermöglichen ihm Metarepräsentationen zweiter Ordnung zwischen der eigenen Wahrnehmung und der anderer zu differenzieren (z.B.: „Ich glaube, dass Hanna ihr Kuscheltier möchte“) (vgl. ebd., S. 44–45). Erst die Metarepräsentation zweiter Ordnung erlaubt das Nachdenken darüber, wie mein Verhalten von anderen in einer bestimmten Situation wahrgenommen wurde, was zu folgender Überlegung führen könnte: „Ich vermute, dass Maria meine Unsicherheit, die sich darin äußerte, dass ich es nicht wagte, sie anzusehen, als Desinteresse wertete.“

Die Fähigkeit zu Metarepräsentationen erster Ordnung entwickelt sich etwa zwischen dem zweiten und vierten Lebensjahr (vgl. ebd., Tabelle auf S. 42). Da komplexere Formen der Metarepräsentation einen sehr viel höheren Abstraktionsgrad voraussetzen, sind diese erst zwischen dem siebten und neunten Lebensjahr möglich (vgl. ebd.). Metarepräsentationen sind elementar für das Probehän-

deln, also das gedankliche Durchspielen von möglichen Handlungen und ihren Konsequenzen. Ein entscheidender Unterschied zwischen Mensch und Tier liegt in der menschlichen Fähigkeit zu Metarepräsentationen und der damit verbundenen Möglichkeit der Selbstkontrolle. Den engen Zusammenhang zwischen Metarepräsentation und Selbstkontrolle beschreibt Peirce wie folgt:

„There are, in the next place, modes of self-control which seem quite instinctive. Next, there is a kind of self-control which results from training. Next, a man can be his own training-master and thus control his self-control. When this point is reached much or all the training may be conducted in *imagination*. When a man trains himself, thus controlling controll, he must have some moral rule in view, however special and irrational it may be“ (ca. 1905, S. 371; Hervorh. d. Verf.)

Da die Sprachbildung und die damit verbundene Fähigkeit zur Metarepräsentation an die in der Mutter-Kind-Dyade eingeübten Interaktionen anknüpft, bilden diese zusammen mit den ausgebildeten affektiven Strukturen sozusagen den Unterbau der Bedeutung eines Wortes. Die mit den Interaktionen verbundenen unmittelbaren und dynamischen Interpretanten (Gefühle und körperlich-leibliche Reaktionen) sind der Bedeutung der Wörter immanent. Der volle Wort-sinn erschließt sich demzufolge nur über alle drei Interpretanten, also über die Wirkung, die ein Zeichen auf *der emotionalen, der Handlungs- und der Gedanken-ebene* entfaltet. Folglich lässt sich die Bedeutung eines Wortes nur aufschlüsseln, wenn man sich mit dessen emotionalem Gehalt, dessen Handlungsanweisung und dessen Begriff auseinandersetzt. Das, was wir üblicherweise unter Vernunft verstehen, nämlich das Denken in Begriffen, ist daher nicht loszulösen von Gefühlen. Vor diesem Hintergrund erscheint die Aufforderung, dass man bei schwierigen Entscheidungen (nach Abwägung aller Argumente) auf sein Bauchgefühl hören soll, als vernünftig. Nagl schreibt diesbezüglich:

„Jeder Gebrauch der Vernunft ist Peirce zufolge Zeichengebrauch, und zwar in seinen unmittelbarsten wie in den reflektiertesten Formen, in den von Zeichenmomenten bestimmten Emotionen ebenso wie beim logischen Schließen“ (1992, S. 16).

Die Semiosis ist ein kontinuierlicher Prozess, in deren Verlauf sich die Subspezifikationen an den drei Polen der Zeichentriade immer weiter ausdifferenzieren und eine immer abstrakter werdende Verbindung zwischen Repräsentamen, Interpretant und Objekt ermöglichen. Die Zunahme der Komplexität von Zeichen

ist verbunden mit der Erweiterung des Zeichenrepertoires: Neben die körperlich-leiblichen Zeichen der vorsprachlichen Phase treten mit dem Spracherwerb einzelne Wörter, später Sätze, Fremdsprachen, Fachsprachen und andere Zeichensysteme (z.B. Verkehrszeichen) hinzu. Sowohl die Menge der verfügbaren Zeichen erweitert sich als auch die Bedeutung derselben. Die vorsprachliche Semiose bildet jedoch die Grundlage für alle differenzierteren Zeichensysteme, die sich der Mensch in seinem Leben aneignet. Das Neugeborene erlernt zunächst die Interpretation körperlich-leiblicher Zeichen, sowohl die des eigenen Körpers (Hunger, Schmerz etc.) als auch die seiner Bezugspersonen (Lächeln etc.). Die Interpretationen dieser Zeichen finden zunächst auf einer sehr niedrigen Abstraktionsstufe statt und äußern sich in Affekten (zunächst Lust und Unlust) und an körperlichen Reaktionen, die sich an den Affekten ausrichten. Die Interpretationsmöglichkeiten des Kindes erweitern sich in Abhängigkeit seiner kognitiven und motorischen Fähigkeiten. „Vom undifferenzierten ›Sich-Verhalten‹“, so Heller,

„könnten wir tatsächlich nur bei Neugeborenen sprechen. Parallel zur Entwicklung des Ichs (besonders mit der Aneignung der Sprache), kommt eine *Differenzierung* zwischen Handlung, Denken und Fühlen zustande [...]. Mit der Differenzierung kommt gleichzeitig – als die andere Seite dieses Prozesses – auch die *Reintegration* zustande“ (1980, S. 36–37).

Reintegration bedeutet Heller zufolge, dass die verschiedenen Ebenen nach erfolgter Differenzierung in Gefühle, Handlungen und Kognition nicht unvermittelt nebeneinander stehen, sondern sich gegenseitig durchdringen. Spätestens mit der Herausbildung des symbolisch organisierten Bewusstseins existieren keine *reinen Emotionen* mehr. Diese sind immer auch von kognitiven Elementen geprägt. Es gibt aber auch keine *reine Kognition*, denn das Denken setzt, wie bereits ausgeführt, affektive Strukturen voraus. Ist die Bewusstseinsstufe der Drittheit erreicht, verschwinden die in der vorsprachlichen Phase genuinen erst- und zweitheitlichen Formen des Bewusstseins.²⁰ Diese sind von nun an stets durch das drittheitliche Element, die Kognition, bestimmt. Der Einfluss der Kognition auf die Gefühlswelt lässt sich besonders gut am Schamgefühl zeigen. Um Scham empfinden zu

²⁰ Bei Krankheiten, wie z.B. Alzheimer, in deren Verlauf sich die symbolisch organisierte Form des Bewusstseins durch das eingeschränkte Erinnerungsvermögen verliert, ist eine Regression auf die genuinen Bewusstseinsformen der Erstheit und Zweitheit vorstellbar.

können, muss das Kind bereits über einen Ich-Begriff verfügen und vertraut sein mit den sozialen Normen seiner Gesellschaft, sonst könnte es eine Situation nicht als schamauslösende *bewerten*. „Weil die Entstehung von Emotionen viel mit der Bewertung einer Situation zu tun hat“, so Pauen, „spielen Wahrnehmung und Denken für die Gefühlsentwicklung eine ganz entscheidende Rolle“ (2011, S. 249).

Die für das drittheitliche Bewusstsein so bedeutende Reintegration der Gefühls-, Handlungs- und Gedankenebene ist auch in erkenntnistheoretischer Hinsicht von Bedeutung. Heller schreibt hierzu:

„Wahrlich: *es gibt kein Erkennen ohne Gefühl*, keine Handlung ohne Gefühl, keine Wahrnehmung ohne Gefühl, keine Erinnerung ohne Gefühl – doch jedes menschliche Gefühl beinhaltet entweder *schon als Gefühl* das Moment der Kognition oder es ist zumindest mit der Kognition, mit den Zielen und Situationen *verbunden*, nur in Wechselwirkung mit ihnen wird es als Gefühl relevant“ (1980, S. 159; Hervorh. d. Verf.).

Mit der Entwicklung von Emotion, Handlung und Kognition verhält es sich in ähnlicher Weise wie mit den Subspezifikationen an den Polen der Zeichentriade: Es kann keine Symbole ohne Indizes und Ikone geben. Haben sich die Symbole jedoch einmal herausgebildet, werden auch die Indizes und Ikone von symbolischen Elementen durchdrungen. Das gleiche gilt auch für die Subspezifikationen am Repräsentanten- und am Interpretantenpol. Mit den Worten Walthers soll der von Heller beschriebene Prozess der Differenzierung und Reintegration noch einmal aus semiotischer Perspektive beschrieben werden. Walther schickt voraus, „daß jede Trichotomie ebenso wie die Triade einen generativen Bau aufweist“, bevor sie ausführt:

„[D]as heißt: Das Sinzeichen folgt auf das Qualizeichen und das Legizeichen auf das Sinzeichen. Damit ist aber auch ausgedrückt, daß es kein Legizeichen gibt, das völlig unabhängig von Sin- und Qualizeichen gebildet werden kann, bzw. daß auch der Bereich des Interpretanten (oder des Denkens) eng mit den ihn tragenden Bereichen der Erfahrung (oder der gegenständlichen Welt, der empirischen Wirklichkeit) und der Wahrnehmung bzw. Empfindung (oder der stofflichen, materiellen Möglichkeit) verbunden ist. Da die Übergänge zwischen diesen Bereichen nicht immer exakt festzulegen sind, kann man auch sagen – worauf Peirce großen Wert legt –, daß die beiden ersten oder

unteren Bereiche immer im dritten Bereich *involviert* sind“ (1974, S. 58–59).

Sobald die höchste Bewusstseinsstufe erreicht ist, sind die ontogenetisch älteren Formen nicht mehr in Reinform zu finden, d.h., es gibt dann keine Erstheit mehr, in der nicht auch zweit- und drittheitliche Elemente enthalten wären. So „ist die Kognition“ Heller zufolge „auch bei den Drive-Gefühlen und den Affekten vorhanden“ (1980, S. 127), denn „wir *wissen*, daß wir wütend sind, daß wir uns fürchten etc.“ (ebd.; Hervorh. d. Verf.). Die Reintegration, also die Beeinflussung der niedrigeren Repräsentationsformen durch die höheren, ist elementar für den semiotischen Prozess.

In Abhängigkeit der kognitiven Entwicklung unterscheidet Heller auf der Gefühlsebene zwischen Trieben, Affekten und Emotionen. Während Triebe aus semiotischer Hinsicht als ikonisch gelten können, haben Affekte indexikalischen und Emotionen symbolischen Charakter. Die Emotionen bauen auf die ontogenetisch ersteren Formen (Triebe und Affekte) auf, sie lassen sich jedoch nicht auf diese reduzieren. Heller schreibt diesbezüglich: „Die Emotionen sind also keine sogenannten ›einfachen Gefühle‹ und auch *keine ›Kombinationen‹ von Affekten*. [...] Furcht und Scham ergeben zusammen nicht die Reue“ (1980, S. 130–131; Hervorh. d. Verf.). Die Emotionen setzen die ontogenetisch früher entwickelten Repräsentationsformen (Triebe und Affekte) voraus, sie erschöpfen sich jedoch nicht in einem bloßen Aufsummieren dieser. Dass die Emotionen symbolisch organisiert sind, zeigt sich daran, dass sie anders als die Affekte auch „vergangenheits- oder aber zukunftsorientiert sein“ (ebd., S. 128) können und nicht wie die Affekte an die physische Präsenz eines sie auslösenden Objekts gebunden sind. Ich kann beispielsweise traurig sein, weil ich mich an eine mir nahestehende verstorbene Person erinnere. Ein Affekt (z.B. Furcht) ist ohne den unmittelbar wahrnehmbaren Reiz dagegen nicht denkbar. Heller veranschaulicht den Unterschied zwischen Affekten und Emotionen hinsichtlich des Objektbezugs an folgendem Beispiel:

„Wenn das Objekt der Furcht nicht anwesend ist, gibt es keine affektive Furcht. Wenn aber das Objekt unserer Liebe nicht anwesend ist, dann kann man sogar *noch stärker verliebt sein*“ (ebd.).

Die Emotionen sind Heller zufolge „rein gesellschaftlich“ (ebd., S. 125). Wie bereits erwähnt, ist die *Bewertung* einer *Situation* entscheidend für die Heraus-

bildung einer Emotion. Diese ist daher „immer *kognitiv* und *situativ*“ (ebd., S. 127). Die Bewertung einer Situation hängt maßgeblich von den gesellschaftlich geltenden Normen ab, die dem Kind in Interaktionen vermittelt werden. Ein Kind muss beispielsweise erst lernen, dass eine Beerdigung Anlass zur Trauer ist, dass man sich über gute Noten in der Schule freut und dass man sich schämen sollte, wenn man die Hausaufgaben nicht gemacht hat. Es sind gesellschaftliche *Konventionen*, die die Emotionen steuern, womit ein weiteres Kriterium für die Symbolqualität der Emotionen erfüllt ist. Wenn es aber Konventionen sind, die bestimmte Emotionen hervorbringen, bedeutet dies, dass Emotionen sich genauso wie Konventionen wandeln, verschwinden oder auch neue entstehen können. Heller weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass daher

„nicht in allen Gesellschaften alle Emotionen existent [sind], in einigen gesellschaftlichen Strukturen entfalten sich eher die einen, in den anderen wieder die anderen. So gab es z. B. nicht immer schlechtes Gewissen, Andacht, Wunsch der Unabhängigkeit, Demut“ (ebd., S. 126).

Konventionen und Emotionen sind wie alles Erlernte als das Resultat von Gewohnheiten zu betrachten. Ohne die Gewohnheit – die stetige Verknüpfung von Situationen mit bestimmten Gefühls- und Verhaltensmustern – könnten weder Konventionen noch Emotionen entstehen.

Anhand der folgenden Abbildung werden die mit dem Spracherwerb einhergehenden Ausdifferenzierungen des Zeichens noch einmal zusammenfassend dargestellt. Den Peirceschen Zeichenbegriff habe ich auf der emotionalen Interpretantenebene um die Differenzierung zwischen Trieben, Affekten und Emotionen ergänzt. Streng genommen müssten Emotionen unter dem logischen Interpretanten gefasst werden, weil sie Ausdruck von Konventionen sind. Da sich die Subspezifikationen im Zuge der Reintegration jedoch vermischen, habe ich sie der besseren Übersicht wegen dem unmittelbaren Interpretanten zugeordnet.

Während der logische Interpretant das *Denken mittels bestehender Begriffe* umfasst, das ich in Anlehnung an Piagets Konzept der Assimilation *assimilierendes Denken* genannt habe, regt der endgültige logische Interpretant zu einem Paradigmenwechsel an, d.h., dass Begriffe sich in ihrem Bedeutungsgehalt neuen Erfahrungen anpassen oder neue Begriffe für neue Erfahrungen entstehen. Dieser Vorgang lässt sich mit dem Piagetschen Begriff der *Akkommodation* beschreiben. Während sich das *assimilierende Denken* durch die Subsumierung von Erfahrungen unter bestehende Begriffe auszeichnet, ist das *akkommodierende Denken*

durch einen *Wechsel der Denkgewohnheiten* charakterisiert, der neue Einsichten und Erfahrungen ermöglicht.

Abbildung 9: Die Ausdifferenzierung des Zeichens nach dem Spracherwerb auf der Interpretantenebene

INTERPRETANTENEBENE			
Unmittelbarer Interpretant	Dynamischer Interpretant	Logischer Interpretant	Endgültiger logischer Interpretant
Trieb Affekt Emotion	Reaktion Verhaltensge- wohnheit	Denken in bestehenden Begriffen (assimilierendes Denken)	Wechsel der Denkgewohnheit (akkomodierendes Denken)

5 Eine semiotisch-psychoanalytische Begriffsbestimmung von ‚unbewusst‘, ‚vorbewusst‘ und ‚bewusst‘

Das, was ich in semiotischer Hinsicht als das Bewusstsein in der Kategorie der Erst- und Zweitheit beschrieben habe, kann übertragen auf die psychoanalytische Terminologie als *vorbewusst* gelten. Das Vorbewusste speist sich aus Strukturen, die sich auf der Gefühls- und Handlungsebene herausgebildet haben. Durch Hinzutreten der Wortmarke und des logischen Interpretanten können die vorbewussten Inhalte zu Bewusstsein kommen in dem Sinn, dass man über die Strukturen auch in reflexiver Hinsicht verfügen kann. Verbunden mit dem Bewusstsein in der Kategorie der Drittheit, also dem symbolisch organisierten Bewusstsein, ist das autobiographische Selbst.

In der Psychoanalyse wird zwischen der *deskriptiven* und der *analytischen Betrachtungsweise des Unbewussten* unterschieden. Die deskriptive Perspektive, in der das Unbewusste als *das Latente* oder *das Vorbewusste* verstanden wird, trägt der ontogenetischen Entwicklung des Bewusstseins Rechnung – Bewusstsein und Unbewusstes werden nicht als verschiedene Sinnsysteme, sondern als ein

Kontinuum verstanden, deren Inhalte und Darstellungsformen in unmittelbarem Zusammenhang mit den in den jeweiligen Entwicklungsphasen zur Verfügung stehenden Zeichen stehen. Susanne Langer hat auf diesen Aspekt mit der Differenzierung zwischen präsentativer und diskursiver Symbolik aufmerksam gemacht. Während Begriffe (diskursive Symbolik) das zu Vermittelnde nur zeitlich nacheinander darstellen können und dieses daher in Teilaspekte zerlegen müssen, zeichnen sich die Indizes und Ikone gerade dadurch aus, dass sie Dinge in ihrer Ganzheit abzubilden vermögen. Dies hängt mit der den Indizes und Ikonen eigenen Möglichkeit der gleichzeitigen Darstellung von Einzelaspekten zusammen. Susanne Langer hat ein schönes Beispiel gefunden, um die mit der Sprache verbundene Darstellungsform, die keine Gleichzeitigkeit erlaubt, zu veranschaulichen:

„Nun ist aber die Form aller Sprachen so, daß wir unsere Ideen nacheinander aufreihen müssen, obgleich Gegenstände ineinanderliegen; so wie Kleidungsstücke, die übereinander getragen werden, auf der Wäscheleine nebeneinander hängen. Diese Eigenschaft des verbalen Symbolismus heißt Diskursivität; ihretwegen können überhaupt nur solche Gedanken zur Sprache gebracht werden, die sich dieser besonderen Ordnung fügen; jede Idee, die sich zu dieser ›Projektion‹ nicht eignet, ist unaussprechbar, mit Hilfe von Worten nicht mitteilbar“ (1979, S. 88; vgl. auch Lorenzer 1981, S. 28–29).

Anhand einer Fotografie beschreibt Langer, wie es ikonischen Zeichen möglich ist, Dinge in ihrer Ganzheit darzustellen:

„Es [das Bild] setzt sich zwar wie die Sprache aus Elementen zusammen, die jeweils verschiedene Bestandteile des Gegenstandes darstellen; aber diese Elemente sind nicht Einheiten mit unabhängigen Bedeutungen. Die Licht- und Schattenflächen, aus denen ein Porträt, z.B. eine Photographie, besteht, haben an sich keine Bedeutsamkeit. Einer isolierenden Betrachtung würden sie lediglich als Kleckse erscheinen. Und doch sind sie getreue Darstellungen visueller Elemente, die den visuellen Gegenstand bilden. Sie stellen aber nicht Stück für Stück die Elemente dar, die einen Namen haben; es gibt nicht einen Klecks für die Nase, einen für den Mund usw.; ihre Formen vermitteln in gar nicht zu beschreibenden Kombinationen ein totales Bild, in dem sich benennbare Züge aufweisen lassen. Die Abstufungen von Licht und Schatten lassen sich nicht aufzählen. Sie lassen sich nicht, jede für sich, in Beziehung setzen zu einzelnen Teilen oder charakteristischen Zügen, mittels derer es möglich wäre, die porträtierte Person zu *beschreiben*. Die ›Elemente‹, die die Kamera darstellt, sind nicht die ›Elemente‹, die

die Sprache darstellt. Sie sind tausendmal zahlreicher. Aus diesem Grund kann die Übereinstimmung zwischen einem Wortbild und einem sichtbaren Gegenstand niemals so eng sein wie die zwischen einem Gegenstand und seiner Photographie. Auf einmal und als Ganzes vor das intelligente Auge gebracht, vermittelt das Porträt einen unglaublichen Reichtum an detaillierter Information, wobei wir uns nicht mit der Auslegung verbaler Bedeutungen aufzuhalten brauchen“ (ebd., S. 100–101, vgl. auch Lorenzer 1981, S. 29).

Langers Beschreibungen verdeutlichen, dass den Darstellungsformen des Vorbewussten (Ikone und Indizes) und des Bewusstseins (Symbole) unterschiedliche Bezüge zur Zeit zugrunde liegen. In der vorsprachlichen Phase, in der nur die Indizes und Ikone zur Verfügung stehen, hat das Kind noch keine Zeitvorstellung. Es verfügt noch nicht über ein autobiographisches Selbst, das sich in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verorten könnte. Die der vorsprachlichen Phase zur Verfügung stehenden Zeichen spiegeln diese zeitliche Ungeschiedenheit wider. Erst die Sprache ermöglicht die Differenzierung zwischen den verschiedenen Zeitmodi. Die Fähigkeit zur Abstraktion ist eine der grundlegenden Voraussetzungen für die Entwicklung höherer Stufen des Bewusstseins und der Erkenntnis. Begriffe erlauben nun ein sehr hohes Maß an Abstraktion und Erkenntnis und es mag paradox erscheinen, dass sie das Erkenntnisvermögen auf andere Weise wieder begrenzen. Diese Einschränkung hängt nun genau mit der Unfähigkeit der sprachlichen Zeichen zusammen, etwas gleichzeitig und damit in seiner Ganzheit zur Darstellung zu bringen. Mit den unterschiedlichen Repräsentationsformen (ikonisch, indexikalisch, symbolisch) gehen unterschiedliche Erkenntnisweisen einher. Die vorsprachlichen Zeichen eignen sich besonders gut zur Vermittlung von sinnlich Erfahrbarem, das sich mittels Begriffen gerade aufgrund der hohen Abstraktion von den Dingen nur schwer fassen lässt. Für die Beschreibung und die Analyse von abstrakten Sachverhalten sind hingegen Begriffe erforderlich. Die unterschiedlichen Zeitbezüge des Unbewussten und des Bewussten finden sich auch bei Freud als ein entscheidendes Kriterium ihrer Unterscheidung wieder:

„Die Vorgänge des Systems *Ubw* sind zeitlos, d. h. sie sind nicht zeitlich geordnet, werden durch die verlaufende Zeit nicht abgeändert, haben überhaupt keine Beziehung zur Zeit. Auch die Zeitbeziehung ist an die Arbeit des *Bw*-Systems geknüpft“ (1915a, S. 286).

Lorenzer zeigt verschiedene Gründe auf, die dazu führen, dass körperlich-leibliche Zeichen der vorsprachlichen Phase nicht in Symbole überführt werden bzw. ihre Symbolqualität wieder einbüßen (vgl. Lorenzer 1972, S. 133). Einer der angeführten Gründe ist, dass die vorsprachlichen Zeichen ihre Relevanz im Zuge der fortschreitenden kindlichen Entwicklung verlieren. Das, was aus diesem Grund unbewusst ist, kann als *das Vorbewusste* gelten, das ohne Widerstände ins Bewusstsein gelangen kann. Zudem gibt es für viele der in der vorsprachlichen Phase eingeübten Interaktionsformen und körperlichen Zeichen keine wortsprachlichen Entsprechungen, auch sie bleiben daher vorbewusst. Plastisch ausgedrückt, befindet sich das Vorbewusste *unterhalb der Sprache (also der logischen Interpretanten)* (vgl. auch Lorenzer 1981, S. 11).

Das dynamische Unbewusste dagegen entsteht, wenn die vorsprachlichen Zeichen aufgrund ihrer Unvereinbarkeit mit geltenden sozialen Normen nicht versprachlicht bzw. desymbolisiert werden. Mit *der dynamischen Betrachtungsweise* des Unbewussten ist auch die Vorstellung eines vom Bewusstsein verschiedenen Sinnsystems verbunden. Lorenzer charakterisiert das dynamische Unbewusste als „Gefüge leiblicher Lebensentwürfe“ (2002, S. 150), das als „Gegensystem zum herrschenden Bewußtsein der Sprachgemeinschaft und zu den herrschenden Verhältnissen [besteht]“ (ebd., S. 219). Als solches Gegensystem „vermag [es] [...] dem normierenden Einfluß des Bewußtseins zu entgehen und Widerstand zu leisten“ (ebd., S. 160). Unter dynamischem Gesichtspunkt steht der repressive Aspekt des Bewusstseins und der Sprache im Vordergrund. Die sprachlichen Begriffe enthalten die denotativen Bedeutungen, also die in einer Gesellschaft geltenden sozialen Normen und Regeln. Die Sprache gilt Lorenzer in dieser Perspektive als „Ort des sozialen Konsenses“ (ebd., 156), als „eine Bastion herrschaftskonformer sozialer Regeln, Normen und Werte“ (ebd.).

Es bleibt aber noch zu klären, *wie* bestimmte psychische Inhalte verdrängt oder in den Worten Lorenzers *desymbolisiert* werden. Wie bereits erwähnt, spielen soziale Normen in der Genese des dynamischen Unbewussten eine entscheidende Rolle. Die Einigungsprozesse zwischen Mutter und Kind verlaufen, wie ich im Zusammenhang mit Lorenzers Sozialisationstheorie ausgeführt habe, nicht reibungslos. Über die mütterlichen Reaktionen auf kindliche Bedürfnisse finden gesellschaftliche Widersprüche Eingang in die Interaktionsformen. Wie solche Widersprüche im Verhalten der Mutter aussehen könnten und wie sich diese auf das Kind auswirken, erläutert Lorenzer an folgendem fiktiven Fallbeispiel:

„Die Mutter, die aufgrund ihrer Ambivalenz dem Kind, die Brustwarze mal gibt, mal verweigert, spielt nicht eine profilierte Form der Einigung durch, sondern bietet dem Kinde (wie auch sich selbst und allen Beobachtern) das Bild unberechenbarer Willkür. Zwar vermögen wir – im Verständnis der Symptomatik – dieses Verhalten auf einen Nenner zu bringen, nämlich den der Widersprüchlichkeit, für das in der Interaktion unmittelbar befangene Kind aber ist der Widerspruch undurchschaubar“ (1972, S. 129).

Die widersprüchlichen Verhaltensweisen der Mutter führen beim Kind zu einem Zustand der Unlust, gegen den es sich nur eingeschränkt zu wehren vermag. Es kann seinem Unbehagen durch körperliche Zeichen wie z.B. Schreien Ausdruck verleihen. Von einer Abwehr im dynamischen Sinne lässt sich in dieser Phase jedoch nicht sprechen, denn diese würde ein ausdifferenziertes Ich voraussetzen, das das Kind zu diesem Zeitpunkt noch nicht entwickelt hat. In der vorsprachlichen Phase handelt es sich daher nicht um *Abwehrmechanismen* in psychodynamischem Sinne, sondern um *Abwehrmaßnahmen*. Diese Unterscheidung geht auf Joseph D. Lichtenberg zurück (vgl. 1991, S. 75).²¹ Während die Abwehrmaßnahmen des Kindes im Dienste der Wahrung seiner *biologischen Homöostase* stehen und auf der affektiven und der Handlungsebene stattfinden, haben die Abwehrmechanismen zudem die Funktion, die *soziale Homöostase* aufrechtzuerhalten. Wie noch herauszuarbeiten sein wird, operieren die an die Ich-Instanz gebundenen Abwehrmechanismen anders als die vorsprachlichen Abwehrmaßnahmen auf allen drei Interpretantenebenen.

Bewirken die Abwehrmaßnahmen des Kindes keine Veränderung des mütterlichen Verhaltens, kann es auch zur Aufgabe der Homöostase kommen. Dornes schildert dies an einem Fallbeispiel, bei dem ein fünf Monate alter Säugling die Nahrungsaufnahme vermied, indem er, sobald er die Flasche sah, einschlief. Das kindliche Verhalten kann als Maßnahme gegen das aversive Fütterungsverhalten seiner Mutter verstanden werden, die bis zu zwanzig Milchflaschen an allen möglichen Orten in der Wohnung bereithielt, um das Kind, sobald es sich rührte, füttern zu können (vgl. Dornes 1993, S. 209–210). Es stellte sich bald heraus, dass

²¹ Auch Zepf geht davon aus, dass „Triebwünsche erst hergestellt sein müssen, ehe sie abgewehrt werden können“ (2005, S. 491). Dennoch plädiert er für die Annahme einer vorsprachlichen Abwehr und damit für die Existenz eines Unbewussten im dynamischen Sinne (vgl. 2006a, S. 265). Diese beiden Thesen scheinen sich meinem Verständnis nach aus den oben genannten Gründen zu widersprechen.

die Mutter eigene unbewusste psychische Konflikte auf ihre Tochter übertrug. Sie berichtete von ihrem Ehemann, mit dem sie nur ungern Geschlechtsverkehr habe, vor allem die Penetration durch ihn sei ihr zuwider. Dornes interpretiert deren zwanghaftes Fütterungsverhalten nun wie folgt:

„Die Weigerung der Tochter, sich ›oral penetrieren‹ zu lassen, die auf der bewußten Ebene so viel Leid und Unbehagen verursacht, wird auf einer unbewußten Ebene von der Mutter begrüßt. Die Tochter verhält sich wie die Mutter und entlastet sie so ein Stück von der Angst, durch Penetration massiv überwältigt, erregt und abhängig zu werden. Man darf vermuten, daß eine lustvolle Fütterung des Kindes bei der Mutter zu einer Wiederbelebung und Aktualisierung gerade dieser Ängste geführt hätte, und versteht dann, welche unbewußte Bedeutung das kindliche Symptom – unabhängig von seiner Genese – für die Mutter gewonnen hat: Es steht im Dienst der Abwehr mütterlicher Ängste“ (ebd., S. 210).

Die unbewussten Triebkonflikte der Mutter führten nicht nur zu einem aversiven Fütterungsverhalten, sondern mit ihnen verbunden war auch eine folgenschwere Fehldeutung der körperlichen Zeichen des Kindes. Die Nahrungsverweigerung des Kindes wurde nicht auf das eigene Fehlverhalten zurückgeführt, sondern dem eigenen unbewussten Triebwunsch gemäß – der Weigerung, sich penetrieren zu lassen – interpretiert. Bewusst bestand der Wunsch der Mutter, das Kind möge Nahrung zu sich nehmen, unbewusst aber wünschte sie sich genau das Gegenteil. Mit ihrem unangemessenen Fütterungsverhalten sorgte sie für die Realisierung des eigenen unbewussten Wunsches, den sie jedoch dem Kind zuschrieb. Säuglinge sind jedoch aufgrund ihrer kognitiven Entwicklung noch nicht in der Lage zu wünschen, denn dies setzt die Fähigkeit zur Symbolbildung voraus, die zu diesem Zeitpunkt noch nicht ausgebildet ist. Dornes schreibt diesbezüglich:

„Der Wunsch als symbolisches Gebilde ist – im Gegensatz zum bloßen Bedürfnis und seinem Ausdruck und im Gegensatz zum sensorischen Affekt – an die Fähigkeit zur Symbolbildung gebunden. Erst mit ihr ist eine phantasierende Verzerrung der Realitätswahrnehmung möglich. Vorher gibt es eine Färbung der Wahrnehmung durch den aktuellen Bedürfniszustand, Affekt und die kognitiven Mängel, aber keine *Vorstellung*, daß es auch anders sein könnte, als es ist. Es gibt kein ›Umphantasieren‹ der Realität unter dem Einfluß von Ängsten oder Bedürfnissen, sondern höchstens ein Leiden an der Realität unter dem Eindruck unbefriedigter Bedürfnisse“ (ebd., S. 193).

Ich verstehe die kindlichen Symptome daher mit Dornes nicht als

„das Resultat intrapsychischer Operationen [...]. Sie haben von seiten des Kindes aus keine unbewußte Bedeutung und keine psychischen Ursachen, sondern sind direkte Reaktionen auf interaktionelle Realitäten. Nahrungsverweigerung ist eine Reaktion auf Fütterungszwang, und Fütterungszwang ist das interaktionelle Korrelat der *mütterlichen* intrapsychischen Konflikte [...]. Obwohl sie vom Kind aus gesehen keine psychische Bedeutung haben, werden sie von den Eltern mit einer solchen ausgestattet“ (ebd., S. 209).

Dies heißt jedoch nicht, dass das mütterliche Verhalten keinen Einfluss auf die psychische Organisation des Kindes hat. Unberechenbares mütterliches Verhalten macht den Aufbau von regelmäßigen Reiz-Reaktions-Zyklen unmöglich, die für den Aufbau psychischer Strukturen von elementarer Bedeutung sind. Im schlimmsten Fall kann eine derartige Desorganisation zum Tod des Kindes führen. Schwerwiegende mütterliche Fehlinterpretationen der kindlichen Signale und vorwiegend unbefriedigende Interaktionserlebnisse werden beim Kind in jedem Fall dazu führen, dass kein widerspruchsfreier Zusammenhang zwischen dem eigenen Wohlbehagen und der Präsenz der Mutter hergestellt werden kann (vgl. auch Zepf 1997, S. 156–169). Dem Kind bleibt aufgrund seiner existenziellen Abhängigkeit von der Mutter nichts anderes übrig, als sich den unlusterzeugenden Interaktionsformen zugunsten der Aufrechterhaltung seiner biologischen Homöostase zu fügen. Die Ambivalenz gegenüber der Mutter, die einerseits für Wohlbehagen sorgt, indem sie die Homöostase wiederherstellt und andererseits für Missbehagen durch die Art und Weise, *wie* sie die kindlichen Bedürfnisse befriedigt, haben einen entscheidenden Einfluss auf die sich herausbildende psychische Struktur des Kindes. Die aufgrund unbewusster mütterlicher Triebwünsche sich bildenden widersprüchlichen Interaktionsformen weisen Steimer zufolge „in der weiteren Entwicklung ein hohes Maß an Stabilität auf und sind intrapsychisch im Sinne einer leichten Verfügbarkeit nicht repräsentiert“ (2005, S. 330). Sie können daher „ontogenetisch als Startpunkt des ›dynamisch Unbewussten‹ verstanden werden“ (ebd.).

Der Spracherwerb spielt für die Zementierung der widersprüchlichen Interaktionsformen eine entscheidende Rolle. Bei obigem Fallbeispiel, bei dem das Kind die Nahrung aufgrund des aversiven Fütterungsverhaltens der Mutter verweigerte, hätte die spätere sprachliche Deutung der Mutter wie folgt lauten können: „Du warst ein schwieriges Kind. Du wolltest einfach nichts essen und hast

mich dazu gezwungen, überall im Haus Flaschen aufzustellen, damit ich direkt eine Flasche griffbereit hatte, sobald du wach warst.“ Die Interpretation der Mutter („du wolltest nicht essen“) wäre dann in Konflikt mit dem vorsprachlichen Erleben des Kindes (seinem Bedürfnis nach Nahrung und dem Unlust erzeugenden Fütterungsverhalten der Mutter) geraten. Auf diese Weise wäre ein Widerspruch zwischen dem vorsprachlichen Erleben des Kindes und der sprachlichen Interpretation des Geschehens durch seine Mutter entstanden. Die Subsumierung vorsprachlicher Interaktionsformen unter falsche Begriffe verhindert, dass jene Teil des bewussten autobiographischen Selbst werden können. Die falschen Begriffe führen dazu, dass das Subjekt von einem Teil seiner Lebenserfahrung und -geschichte abgespalten ist. Die aus der Sprache und dem Bewusstsein ausgeschlossenen Interaktionsformen wirken jedoch weiter und werden Zepf zufolge

„zum allgemeinen und verborgenen Muster verschiedener Szenen und zugleich von einer möglichen, weil symbolvermittelten, zu einer *notwendigen Verhaltensweise*. Der verpönte Triebwunsch wird zu einem Reiz-Reaktions-Schema, das sich notwendig in verschiedenen Formen durchsetzt, sofern ein ihm entsprechendes szenisches Arrangement als Auslösereiz vorliegt“ (1994, S. 95; Hervorh. d. Verf.).

Die durch die Symbole ermöglichte Distanz des Subjekts von den Objekten und zu sich selbst ist auf indexikalischem Niveau, auf dem sich die desintegrierten Interaktionsformen bewegen, nicht vorhanden. Sobald sich ein Auslösereiz präsentiert, zwingt sich dem Subjekt ein bestimmtes Handlungsschema auf. Mit dem Verlust der Symbolqualität und dem damit einhergehenden verminderten Reflexionsvermögen ist eine erhebliche Beeinträchtigung der Handlungsfähigkeit verbunden. Auf der Gefühlsebene bedeutet der Verlust des kognitiven Elements die Regression von Emotionen auf Affekte.

Die Verknüpfung von vorsprachlich eingeübten Interaktionsformen mit falschen Begriffen führt zu Brüchen im Sinnzusammenhang. In semiotischer Hinsicht bedeutet dies, dass es auf der Bedeutungsebene eines Wortes – der Interpretantenebene – zu nur schwer auflösbaren Widersprüchen zwischen der Gefühls-, Handlungs- und Begriffsebene kommt. Die Folge der mütterlichen Fehlbenennungen sind „dem subjektiven Erleben entfremdete Sprachfiguren“ (Lorenzer 1981, S. 110).

Sobald es die kognitive Entwicklung des Kindes erlaubt, greift das Kind auch selbst zu Mechanismen, um Triebwünsche, die mit mütterlichen Erwartun-

gen unvereinbar sind, aus seinem Bewusstsein fernzuhalten. Aus Angst vor Liebesverlust oder anderen Formen der Bestrafung durch seine Bezugspersonen sucht das Kind die von seinen Bezugspersonen als verpönt geltenden Triebwünsche zu verdrängen. Zwischen Angst und Verdrängung besteht insofern ein immanenter Zusammenhang, wobei mit Freud davon auszugehen ist, „daß die Angst die Verdrängung macht [...] und daß eine gefürchtete Triebssituation im Grunde auf eine äußere Gefahrensituation zurückgeht“ (1933, S. 96). Den Vorgang der Verdrängung beschreibt Freud wie folgt:

„Das Ich merkt, daß die Befriedigung eines auftauchenden Triebanspruchs eine der wohl erinnerten Gefahrensituationen heraufbeschwören würde. Diese Triebbesetzung muß also irgendwie unterdrückt, aufgehoben, ohnmächtig gemacht werden. Wir wissen, diese Aufgabe gelingt dem Ich, wenn es stark ist und die betreffende Triebregung in seine Organisation einbezogen hat. Der Fall der Verdrängung ist aber der, daß die Triebregung noch dem Es angehört und das Ich sich schwach fühlt. Dann hilft sich das Ich durch eine Technik, die im Grunde mit der des *normalen Denkens* identisch ist. Das Denken ist ein probeweises Handeln mit kleinen Energiemengen, ähnlich wie die Verschiebungen kleiner Figuren auf der Landkarte, ehe der Feldherr seine Truppenmassen in Bewegung setzt. Das Ich antizipiert also die Befriedigung der bedenklichen Triebregung und erlaubt ihr, die Unlustempfindungen zu Beginn der gefürchteten Gefahrensituation zu reproduzieren. Damit ist der Automatismus des Lust-Unlust-Prinzips ins Spiel gebracht, der nun die Verdrängung der gefährlichen Triebregung durchführt“ (ebd.; Hervorh. d. Verf.).

Die Beschreibung Freuds macht deutlich, wie die verschiedenen Interpretantenebenen beim Verdrängungsvorgang ineinandergreifen. Zunächst taucht ein Bedürfnis auf, das sich als Zustand der Unlust bemerkbar macht. Das Kind prüft nun die Realisierbarkeit des Bedürfnisses durch probeweises Handeln (Denken). Aufgrund seiner Erfahrungen antizipiert es, dass die Verwirklichung des Triebwunsches von seinen Bezugspersonen nicht gestattet würde. Die Angst vor dem Liebesverlust erzeugt nun eine größere Unlust als die, die durch das Triebbedürfnis entstanden ist und wird daher abgewehrt. Die logische Interpretantenebene (Erinnerungsvermögen, Zeitvorstellung, Denken), die dynamische Interpretantenebene (das probeweise *Handeln*) und die affektive Ebene (Lust, Unlust, Angst etc.) sind im Prozess der Verdrängung untrennbar miteinander verwoben.

Eine Verdrängung geht zudem mit Verschiebungen auf der Interpretantenebene einher, was eine Veränderung der Wortbedeutung zur Folge hat. Verscho-

ben werden die mit einem verpönten Triebwunsch verbundenen Affekte und Handlungsimpulse. Diese werden von dem ihnen zugehörigen Objekt abgezogen und einem anderen Objekt untergeschoben. Am Freudschen Fallbeispiel des kleinen Hans, der sich vor beißenden Pferden ängstigt, soll der Vorgang der Verschiebung verdeutlicht werden (vgl. auch Zepf 2006b, S. 18–20). Obwohl der fast fünfjährige Junge offensichtlich keine negativen Erfahrungen mit Pferden gemacht hat, befürchtet er, von einem Pferd gebissen zu werden. Freuds Analyse zeigt, dass sich hinter dieser Befürchtung die Angst verbirgt, man könne ihm aufgrund seiner libidinösen Triebwünsche seinen ‚Wiwimacher‘ abschneiden. Die Ursache der Angst und deren Verschiebung auf ein Pferd lassen sich aus lebensgeschichtlichen Ereignissen ableiten. Dazu gehört beispielsweise eine Äußerung der Mutter, die ihm, als sie ihn im Alter von dreieinhalb Jahren mit seinem Penis spielen sieht, droht: „Wenn du das machst, lass’ ich den Dr. A. kommen, der schneidet dir den Wiwimacher ab“ (Hans’ Mutter, zit. n. Freud 1909, S. 245). Freud geht davon aus, dass Hans „bei diesem Anlasse den ‚Kastrationskomplex‘ [erwirbt]“ (ebd., S. 246) und unterstreicht damit seine Annahme, dass die Angstentwicklung und die Verdrängung auf eine äußere Gefahrensituation zurückgehen. Die geschilderte Situation ist jedoch nicht die einzige Begebenheit, bei der dem kleinen Hans von seinen Eltern vermittelt wird, dass er seine libidinösen Triebwünsche nicht ausleben darf. Auch die folgende Szene zwischen Hans und seiner Mutter konnte bei dem inzwischen vier Jahre alten Hans keinen Zweifel daran lassen, dass die Mutter seine erotischen Wünsche nicht akzeptiert. Als sie Hans einmal nach dem Baden einpudert, wobei sie darauf achtet, seinen Penis nicht zu berühren, entspinnt sich der folgende Dialog:

Hans: „Warum gibst du denn nicht den Finger hin?“

Mama: „Weil das eine Schweinerei ist.“

Hans: „Was ist das? Eine Schweinerei? Warum denn?“

Mama: „Weil es unanständig ist.“

Hans (lachend): „Aber lustig!“

(zit. n. Freud 1909, S. 255)

Hans erfährt in dieser Interaktion mit der Mutter, dass diese das Berühren seines Penis als ‚Schweinerei‘ und als etwas ‚Unanständiges‘ bewertet. Wie bereits die erste Situation konfrontiert auch diese Szene den kleinen Hans mit einer widersprüchlichen Spannung, die darauf zurückzuführen ist, dass etwas, das Hans als lustvoll erlebt (die Berührung seines Gliedes durch die Mutter) von dieser verpönt wird, was in ihm zugleich auch ein Gefühl der Unlust hervorrufen muss, da er

spürt, dass das Festhalten am verpönten Triebwunsch die Liebe zur Mutter gefährden könnte. Um den Verlust seines Liebesobjekts zu verhindern, bleibt ihm nichts anderes übrig, als auf den ‚unanständigen‘ Triebwunsch zu verzichten. Deutlich wird in dieser Interaktionsszene auch die Zementierung sozialer Normen durch die Sprache. Formulierungen wie ‚das ist eine Schweinerei‘ oder ‚das ist unanständig‘ weisen auf eine soziale Regel und damit auf einen größeren gesellschaftlichen Zusammenhang hin. Die in der vorsprachlichen Phase zur Verfügung stehenden ikonischen und indexikalischen Zeichen lassen eine solche Abstraktion nicht zu. Die Zurückweisung eines libidinösen Wunsches kann von Kindern vor dem Spracherwerb nicht auf etwas zurückgeführt werden, was außerhalb der Mutter-Kind-Dyade liegt. Erst die sprachlichen Äußerungen, die kein konkretes Subjekt erkennen lassen, machen das Kind darauf aufmerksam, dass es etwas außerhalb des familiären Zusammenhangs geben muss, das das Verhalten der Mutter beeinflusst. Die Entfaltung des denotativen Bedeutungsraums der Zeichen, der die in einer Gesellschaft allgemein geltenden Bedeutungen und sozialen Regeln umfasst, erhält mit dem Spracherwerb, durch den der Verweis auf *gesellschaftliche* Normen erst möglich wird, erhebliche Triebkraft. Die sozialen Normen gewinnen mit der Spracheinführung also an Einfluss auf die Mutter-Kind-Interaktionen. Auch die sozial geprägten Gefühle wie Scham und Schuld, die für die Einhaltung der sozialen Regeln sorgen, bilden sich in dieser Zeit heraus.

Man könnte nun annehmen, dass sich Hans' Problem mit der Aufgabe seines libidinösen Triebwunsches an die Mutter erledigen würde. Hans *kann* seinen Wunsch aber nicht aufgeben, weil er ihn nicht aufgeben *darf*. Denn die Mutter, die seinen Wunsch auf der bewussten Ebene zurückweist, fordert ihn unbewusst zum Festhalten daran auf. Dies zeigt sich beispielsweise in einer Szene, die sich an einem Ferienort abspielt, wo der kleine Hans ein Mädchen kennengelernt hat, bei dem er übernachten möchte:

Mama: „Du willst wirklich von der Mammi weggehen, um unten zu schlafen?“

Hans: „No, früh komm' ich doch wieder herauf zum Kaffeetrinken und Aufdieseseitegehen.“

Mama: „Wenn du wirklich von Vatti und Mammi gehen willst, so nimm dir deinen Rock und deine Hose und – adieu!“

(zit. n. Freud 1909, S. 253)

Die Förderung des libidinösen Triebwunsches wird besonders in der letzten Äußerung der Mutter deutlich, in der sie ihm gar mit dem Verlust seiner elterlichen

Liebesobjekte droht, sollte er sich einem anderem Liebesobjekt zuwenden. Hans lässt sich jedoch trotz der Drohung nicht von seinem Vorhaben abbringen, wird aber von den Eltern schließlich aufgehalten. Das Verhalten der Mutter ist eine Form von Double-Bind. Einerseits missbilligt sie die erotischen Wünsche ihres Sohnes ihr gegenüber, andererseits droht sie ihm mit Liebesentzug, wenn er diese auf ein anderes Liebesobjekt verschiebt. Auch ihre „übergroße Zärtlichkeit und allzu häufige Bereitwilligkeit, das Kind ins Bett zu nehmen“ (Freud 1909, S. 263) sprechen dafür, dass sie die Triebwünsche des kleinen Hans auf unbewusster Ebene fördert. Ebenso verrät die Deutung der geschilderten Szene durch den Vater, dass er Teil des unbewussten Arrangements ist: „Unser kleiner Hans hat sich bei der *Herausforderung der Mutter* benommen wie ein rechter Mann“ (Hans’ Vater, zit. n. Freud 1909, S. 254; Hervorh. d. Verf.). Einerseits scheint es dem Vater zu gefallen, dass sein Sohn sich von der Mutter löst und sich „wie ein rechter Mann“ ein anderes Liebesobjekt sucht, andererseits genießt er vermutlich auch seine überlegene Position, die er in der Konkurrenz um die Liebe seiner Frau innehat.

Um nun den Vorgang der Verschiebung zu erläutern, sind noch einige letzte Informationen nötig. Hans glaubt, dass seine Mutter einen „Wiwimacher wie ein Pferd“ (Hans, zit. n. Freud 1909, S. 247) besitze. Zudem führt Hans seine Angst darauf zurück, dass er „immer wieder die Hand zum Wiwimacher gebe jede Nacht“ (Hans, zit. n. Freud 1909, S. 265). Die Eltern warnen Hans immer wieder davor, mit seinem Penis zu spielen (vgl. Freud 1909, S. 260) und lassen ihn glauben, dass seine Angst schwächer würde, wenn er dies unterlasse (vgl. ebd., S. 266). Die Analogie zwischen dem ‚Wiwimacher‘ eines Pferdes und dem ‚Wiwimacher‘ seiner Mutter verrät, dass seine Angst nicht eigentlich dem Pferd gilt, sondern seiner Mutter, die ihn für die Ausübung seiner erotischen Triebwünsche mit Kastration bestrafen könnte. Mit der Verstärkung des ödipalen Konflikts und der Aufklärung durch seinen Vater, dass Frauen keinen ‚Wiwimacher‘ haben, scheinen sich Hans’ Ängste stärker auf den Vater zu verlagern. Bedeutsam ist jedenfalls, dass sich die *Angst vor seiner Mutter* und später *vor seinem Vater* als *Angst vor Pferden* verschleiert. Da dem kleinen Hans in verschiedenen Interaktionen mit seinen Eltern vermittelt wurde, dass sie seine libidinösen Wünsche missbilligen und deren Verwirklichung nicht gestatten, sucht er seine Triebwünsche zu verdrängen und mit ihnen die Angst vor der Kastration. Dies gelingt ihm, indem er die Angst vor seinen Eltern auf Pferde verschiebt. Die Angstursache – seine

erotischen Bedürfnisse und die Drohung der Eltern, ihm seinen ‚Wiwimacher‘ abzuschneiden – sind damit aus dem Bewusstsein verbannt. Vermutlich ist die Verschiebung zudem der Versuch, den Widerspruch aufzulösen, der darin besteht, dass seine elterlichen Liebesobjekte, die sein Leben schützen, gleichzeitig auch Aggressoren sind, die sein Leben bedrohen.

Auf welche Weise wirkt sich die Verschiebung nun auf der Interpretantenebene aus? Auf die logische Interpretantenebene – die denotative Bedeutung eines Wortes – nimmt die Verschiebung keinen Einfluss (vgl. auch Zepf 2006b, S. 19). Hans weiß nach wie vor, dass Eltern Personen sind, die sich um ihre Kinder kümmern und dass Pferde Tiere sind, die man z.B. als Transportmittel einsetzen kann. Er weiß auch, welche Emotionen man gegenüber seinen Eltern und Pferden *empfinden sollte* (dass man seine Eltern liebt, dass man sich vor Pferden nicht zu ängstigen braucht etc.). Die Verschiebung wirkt sich jedoch auf die Gefühls- und Handlungsebene eines Wortes aus, die den konnotativen Bedeutungsanteil eines Wortes bilden. Die Angst, die er gegenüber seinen Eltern empfindet, wird auf die unmittelbare Interpretantenebene des Wortes ‚Pferd‘ verschoben sowie der damit verbundene Handlungsimpuls, wegzurennen. Während der denotative Bedeutungsgehalt (der Begriff) durch die Verschiebung unverändert bleibt, werden auf der konnotativen Ebene Wortbedeutungen erzeugt, die dem lebensgeschichtlichen Zusammenhang nicht entsprechen. Der Ausgangspunkt für die Verschiebung ist ein Double-Bind zwischen konnotativer und denotativer Bedeutungsebene, also zwischen dem, was man *wirklich fühlt* und dem was man *fühlen soll*. Gerät die konnotative Bedeutung (z.B. die empfundene Angst vor den Eltern) mit der denotativen (vor Eltern braucht man keine Angst zu haben) in Widerspruch, wird erstere durch Verschiebung aus dem Bewusstsein verbannt, wodurch der Widerspruch zumindest auf der bewussten Ebene aufgehoben wird. Zepf zufolge wird durch die Verschiebung

„die lebensgeschichtlich hergestellte semantische Struktur der Sprache eines Subjekts verstümmelt und zu einer Privatsprache. Ohne dass das Subjekt es bemerken würde, meinen manche seiner Worte mehr, als sie sagen und andere sagen weniger, als sie meinen“ (2006b, S. 59).

Die Wörter, die im Zuge der Verschiebung einen Teil ihrer affektiven Bedeutung verlieren, nennt Lorenzer ‚Zeichen‘ und die Worte, denen Affekte untergeschoben werden, die ihnen eigentlich nicht zugehören, bezeichnet er als ‚Klischees‘. Ver-

schiebung und Verdichtung, Zeichen und Klischees sind also die Resultate ein und desselben Prozesses.

Mit den Worten Zepfs soll der Prozess der Verdrängung und der Wiederkehr des verdrängten Inhalts ins Bewusstsein in Form von falschen Begriffen noch einmal nachvollzogen werden:

„Generalisiert und in semantischer Hinsicht gelesen, heißt dies, dass im Zuge von Abwehroperationen Sprachsymbole bewusst verfügbare, konnotative Bedeutungsanteile verlieren, welche den Bedeutungshöfen anderer Sprachsymbole als unbewusste Bedeutungen zugeschlagen werden. Auf sie kann nurmehr in Begriffen reflektiert werden, die ihnen lebensgeschichtlich nicht zugehören. Die Freudsche (1915e, 281) libidotheoretische Begründung dieser Ersatzbildung – ›Die fliehende Besetzung wendet sich der Ersatzvorstellung zu‹ – enträtselt sich so als eine semantische *Verschiebung*. Nicht libidinöse Besetzungen, sondern Interaktionsformen werden aus den Extensionen der ihnen lebensgeschichtlich zugehörigen Begriffe aus- und in die Extensionen von Begriffen eingelagert, die ihnen lebensgeschichtlich nicht zugehören“ (2006b, S. 20).

Während die Verdrängung für die Aufspaltung der lebensgeschichtlich zusammengehörenden Interpretanten sorgt, indem der denotative Bedeutungsraum von Elementen des konnotativen, die mit ersterem im Widerspruch stehen, bereinigt wird, sind weitere Abwehrmechanismen wie die Verschiebung, die Verdichtung, die Projektion, die Reaktionsbildung etc. für die Herstellung von Ersatzbildungen zuständig. Durch diese werden die verdrängten Bedeutungen unter falschem Namen wieder ins Bewusstsein eingefügt (vgl. ebd.). Der kleine Hans *weiß* ja, dass er Angst vor Pferden hat, aber er *weiß nicht warum*. Das dynamisch Unbewusste manifestiert sich mittels der Ersatzbildungen *in der Sprache* und ist damit *im Bewusstsein*, gleichwohl entzieht sich dem Bewusstsein zunächst der tiefere Sinn einer Ersatzbildung. Das Ziel der psychoanalytischen Methode der ‚talking cure‘ ist es, die Ursache für die Entstehung der Ersatzbildung und ihren Sinn zu ergründen. Mittels verschiedener Techniken wie der des freien Assoziierens sollen die Bedeutungen eines Zeichens auf den drei Interpretantenebenen (Gefühle, Handlungsmuster und Begriffe), deren Sinnzusammenhang im Zuge der Ersatzbildung zerstört wurde, wieder in den lebensgeschichtlich richtigen Zusammenhang gebracht werden.

Die Ersatzbildungen lassen sich nun anhand weiterer Merkmale charakterisieren, so z.B., ob sie gesellschaftskonform oder gesellschaftsdyston, ob sie in-

dividuell oder kollektiv ausgeprägt sind (vgl. Zepf 2006b, S. 111). Hätte Hans seine Angst vor Pferden bezwungen, indem er leidenschaftlicher Turnierreiter geworden wäre, so würde das Zeichen ‚Pferd‘ auf der Affektebene keine Angst, sondern Funktionslust auslösen (vgl. Zepf 2006b, S. 231). Es handelte sich dann um eine gesellschaftskonforme Ersatzbildung. Wäre diese Form der Ersatzbildung in der Gesellschaft ein sehr häufiges Phänomen, so hätten wir es mit einer kollektiven Ersatzbildung zu tun. Beim Habitus scheint es sich um eine solche kollektive Ersatzbildung zu handeln.

Abschließend soll noch einmal kurz zusammengefasst werden, wie ich die Begriffe ‚vorbewusst‘, ‚unbewusst‘ und ‚bewusst‘ aus psychoanalytisch-semiotischer Perspektive verstehe. Die Gesamtheit der symbolisch organisierten Zeichen, die einem Menschen zur Verfügung stehen und deren Interpretanten in Einklang mit seiner Lebensgeschichte stehen, bezeichne ich als ‚bewusst‘. In semiotischer Terminologie ausgedrückt, handelt es sich um das drittheitliche Bewusstsein, mit dem das autobiographische Selbst untrennbar verbunden ist. Unter ‚vorbewusst‘ verstehe ich alle nicht versprachlichten leiblich-körperlichen Zeichen, die jedoch ohne psychische Widerstände ins Bewusstsein gelangen können. Zu Bewusstsein lassen sich körperlich-leibliche Zeichen aufgrund der ihr eigenen Komplexität weniger gut über Sprache als vielmehr über künstlerische Ausdrucksformen – Poesie, Musik, bildende Kunst etc. – bringen. ‚Unbewusst‘ sind meiner Auffassung nach konnotative Zeichenanteile, die sich mit den denotativen Zeichenbedeutungen nicht vereinbaren lassen. Es handelt sich dabei um Affekte, Triebwünsche und Handlungsimpulse, die aufgrund sozialer Normen nicht zu Bewusstsein kommen *dürfen*. Ihre Bewusstwerdung ist daher mit psychischen Widerständen verbunden.

Die Genese des Vorbewussten beginnt mit der Bildung der ersten Interaktionsformen und ist ontogenetisch gesehen älter als das Bewusste und Unbewusste. Das Bewusste wie das Unbewusste dürften etwa zeitgleich entstehen, denn mit dem Spracherwerb, den symbolisch organisierten Zeichen, wird auch die Verdrängung möglich.

6 Der Habitus in semiotischer und psychoanalytischer Perspektive

Die bisherigen Erkenntnisse aus Semiotik und Psychoanalyse sollen im Folgenden dazu dienen, den Habitus in seinen verschiedenen Funktionen als *Erkenntnisinstrument*, *sozialen Orientierungssinn* und *soziales Signum* besser zu verstehen und ihn in seinen vorbewussten, bewussten und unbewussten Anteilen begreifbar zu machen.

6.1 Der Habitus als Erkenntnisinstrument, sozialer Orientierungssinn und soziales Signum

In seiner Funktion als Erkenntnisinstrument kann der Habitus als die *Summe aller im Laufe einer Sozialisation gelernten Zeichen* verstanden werden, also der durch *Gewöhnung* entstandenen Verknüpfung zwischen einem Repräsentanten, einem Interpretanten und einem Objekt. Die Herausbildung der Zeichen ist das Resultat menschlicher Praxis. Durch die stete Wiederholung der Verbindung der drei Komponenten der Zeichentriade konstituieren sich auf der Interpretantenebene bestimmte Wahrnehmungs-, Gefühls-, Denk- und Handlungsmuster, auf deren Grundlage die Interpretation eines Zeichens erfolgt. Unser Interpretations- und Erkenntnisvermögen ist abhängig von den uns zur Verfügung stehenden Gefühls-, Denk- und Handlungsgewohnheiten. Der Habitus ist seine Erkenntnisfunktion betreffend vergleichbar mit einer Landkarte, die sich dadurch auszeichnet, dass sie die Komplexität des tatsächlichen Gebiets reduziert, indem sie auf eine *schematische* Darstellung zurückgreift. Erkennen bedeutet demnach Abstrahieren. Die Notwendigkeit der Abstraktion für den Erkenntnisprozess lässt sich anhand des Sprichworts ‚Er sieht den Wald vor lauter Bäumen nicht‘ verdeutlichen. Erkenntnis gelingt nur durch Entfernung (Abstraktion) von dem zu Erkennenden. Mittel der Abstraktion sind Muster, Kategorien, Schemata, Begriffe etc. Nun hat die Beschaffenheit der Landkarte – also ob es sich um eine topographische oder thematische Karte handelt, ob sie zwei- oder dreidimensional ist, welchen Maßstab sie hat, wie detailgetreu sie ist etc. – einen maßgeblichen Einfluss auf das Erkennen des abgebildeten Gebiets. Übertragen auf den Habitus bedeutet dies, dass die Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsmuster darüber entscheiden, was wir von der Welt zu erkennen vermögen. Bourdieu schreibt diesbezüglich: Der Habitus lässt sich „als ein System verinnerlichter Muster definieren, die es erlauben, alle

typischen Gedanken, Wahrnehmungen und Handlungen einer Kultur zu erzeugen“ (1974, S. 143). Bourdieu bezeichnet den Habitus in seiner Funktion als Generator von Erkenntnis auch als *modus operandi*. Da es in dieser Arbeit um das Verstehen sozialer Ungleichheit geht, beschränke ich mich bei den weiteren Überlegungen auf die Erkenntnis der *sozialen Welt* durch den Habitus. Man könnte sich den Habitus dann als Karte der sozialen Topographie einer Gesellschaft vorstellen. Obwohl man sich mit Hilfe einer solchen Karte in der Gesellschaft bewegt, wird man sich ihrer nur selten bewusst. Ins Bewusstsein rücken die Erkenntnismittel meist erst, wenn sie nicht mehr funktionieren. So wird man sich seiner Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsschemata vor allem dann gewahr, wenn man feststellen muss, dass sie keine Orientierung mehr bieten, z.B. in einer Umgebung, in der andere soziale Regeln gelten. Dass die den Habitus bildenden Schemata sich dem Bewusstsein entziehen, ist zum einen darauf zurückzuführen, dass diese als Legizeichen niemals in Erscheinung treten. Sie konkretisieren sich lediglich in *bestimmten* Wahrnehmungen, Gefühlen, Handlungen oder Gedanken. Die Muster, mittels derer wir wahrnehmen, denken und handeln, sind nicht direkt beobachtbar und damit nur schwer greifbar. Dass der Habitus in seiner Funktion als *modus operandi* in der Regel im Verborgenen bleibt, hängt zudem damit zusammen, dass wir keine Erinnerung an dessen Genese haben. Dass wir Wahrnehmen, Erkennen, Fühlen, Denken und Handeln einmal erlernt haben, kommt uns im Alltag nur selten in den Sinn. Die Latenz des *modus operandi* erschwert die Einsicht darin, dass unsere Wahrnehmung der Realität, die uns als etwas Unmittelbares erscheint, bereits eine Interpretation der Realität und das Resultat eines sozialen Prozesses ist. Dies hat zur Folge, dass wir das, was wir wahrnehmen, für *die* Realität halten, und nicht für eine bestimmte *Interpretation der Realität*. Bourdieu schreibt diesbezüglich:

„Weit entfernt, bloße mechanische Widerspiegelung zu sein, stellt die Primärwahrnehmung von sozialer Welt vielmehr immer auch schon eine erste Erkenntnisleistung dar, in die Konstruktionsprinzipien eingehen, welche dem konstruierten Objekt in seiner Unmittelbarkeit äußerlich sind; einen Akt der Erkenntnis und zugleich doch auch einen die höchste Form der Anerkennung der Sozialordnung implizierenden *Akt der Verkennung*, da sich ihr jene Prinzipien wie deren Zusammenhang mit der von ihnen reproduzierten realen Ordnung entziehen“ (1987a, S. 735).

Die Erkenntnisfunktion des Habitus hängt nun eng mit seiner Funktion als sozialem Orientierungssinn zusammen, der, so Bourdieu,

„die so genannten ›einfachen Leute‹ dazu bringt, sich ›bescheiden‹ an ihren Platz zu halten, und die anderen, ›Distanz zu wahren‹, mit den anderen ›nicht gemein zu werden‹. Beiläufig sei gesagt, dass diese Strategien völlig unbewußt sein und den Anschein von Schüchternheit oder Arroganz annehmen können. Tatsächlich sind die sozialen Distanzen dem Körper oder, genauer, der Beziehung zum Körper, zur Sprache und zur Zeit eingeschrieben“ (1992, S. 141).

Der Orientierungssinn ist das Ergebnis einer Interpretationsleistung der sozialen Zeichen. Wären wir nicht in der Lage, die sozialen Zeichen zu deuten, könnten wir uns im sozialen Raum auch nicht positionieren, wir wären im wahrsten Sinne des Wortes orientierungslos. Die Gefühle spielen für den Orientierungssinn eine entscheidende Rolle. Orte, Situationen oder Interaktionen, in denen man sich fehl am Platz *fühlt*, wird man versuchen zu vermeiden. Die gefühlten Distanzen geben Aufschluss über die sozialen Distanzen und äußern sich in räumlichen Distanzen. Das Gefühl, fehl am Platz zu sein, also nicht dazuzugehören, hängt eng mit den kulturellen Praktiken zusammen, über die man verfügt bzw. nicht verfügt.

Ich komme nun zur dritten Funktion: Der Habitus fungiert in der sozialen Welt selbst als Zeichen, das den Lebensstil und die soziale Stellung einer Person anzeigt. In seiner Funktion als Repräsentamen ist der Habitus *opus operatum*. Damit charakterisiert Bourdieu den sinnlich wahrnehmbaren Anteil des Habitus (z.B. Kleidungsstil oder sprachliches Ausdrucksvermögen). Bourdieu nennt den Habitus in seiner Funktion als Repräsentamen zuweilen auch *Hexis*:

„Die körperliche Hexis ist die realisierte, *einverleibte*, zur dauerhaften Disposition, zur stabilen Art und Weise der Körperhaltung, des Redens, Gehens und damit des *Fühlens* und *Denkens* gewordene politische Mythologie“ (1987b, S. 129).

„Tatsächlich ist die körperliche *hexis*“, so Bourdieu, „vor allem ein soziales *signum*“ (2008, S. 109). Als soziales Signum besitzt der Habitus Symbolstruktur, denn die Verbindung zwischen Repräsentamen und Objekt ist arbiträr und wird nur über die Interpretanten vermittelt. Die Korrelation zwischen bestimmten kulturellen Praktiken und Positionen im sozialen Raum ist das Ergebnis gesellschaftlicher Konventionen, mit denen wir in unserer Sozialisation vertraut gemacht wurden. Dies lässt sich auch daran verdeutlichen, dass man in fremden Ländern grö-

ßere Schwierigkeiten hat, einzuschätzen, welche kulturelle Praktiken für welches Milieu stehen.

Das Lesen und Verstehen der sozialen Signa setzen eine Reihe von kognitiven Leistungen voraus, wie z.B. die Subjekt-Objekt-Differenzierung, den Spracherwerb, das Erlernen der sozialen Gefühle wie Scham und Schuld, die Kenntnis sozialer Normen etc., so dass anzunehmen ist, dass die Dechiffrierung der sozialen Zeichen erst relativ spät in der Entwicklung erfolgt. Je nach sozialem Milieu, Ethnie, Geschlecht etc. wird dem Kind eine bestimmte Hexis vermittelt, aber auch bestimmte Wahrnehmungs-, Denk-, Gefühls- und Handlungsmuster.

Wie die sprachlichen Zeichen funktionieren auch die sozialen Zeichen über Differenzsetzungen. Das Wort ‚Stuhl‘ kann unserem Sprachverständnis nach beispielweise nicht gleichzeitig für das Objekt Stuhl *und* das Objekt Tisch stehen. Ähnlich verhält es sich mit sozialen Zeichen. Ein bestimmter Kleidungsstil kann nicht zugleich auf völlig verschiedene soziale Milieus hindeuten. Wäre dies der Fall, so hätte dieser seine *Trennschärfe* verloren und damit seine Funktion als soziales Zeichen eingebüßt.

Man könnte auch sagen, dass der Mensch als solcher ein soziales Signum ist²² – er steht für etwas, weist auf etwas hin, repräsentiert etwas – sei es eine bestimmte soziale Klasse, eine Kultur, eine Ethnie oder ein Geschlecht. Der Mensch wird jedoch nicht eo ipso zum Signum, sondern er wird in seiner Sozialisation zu einem solchen gemacht. Man denke nur an die Babykleidung, die Einrichtung des Kinderzimmers oder die Spielsachen, die sich je nach sozialem Milieu, nach Geschlecht etc. unterscheiden. Ein schönes Beispiel für die Erziehung eines Kindes zum sozialen Signum zeigen Filmaufnahmen einer Szene, in der Kaiserin Zita von Österreich ihrem Sohn Otto Englischunterricht erteilt. Als er das Verb ‚to command‘ in der ersten Person Singular konjugiert, korrigiert sie die phonetisch korrekte Aussprache Ottos mit den Worten „You have to say it like a king“ und wiederholt die gleichen Worte mit einer etwas anderen Betonung, wobei das ‚I‘ besonders hervorgehoben wird.²³ Die Betonung der Worte, die dabei eingenommene Körperhaltung, der Blick, die Aussprache – alles soll darauf hindeuten, dass hier ein König spricht und nicht etwa ein Untertan. Die Sprache ist also kein rein in-

²² Auch Peirce versteht den Menschen als Zeichen (vgl. 1868c, S. 189; ca. 1909, S. 235).

²³ Das Video war unter folgender Internetadresse abrufbar:

<http://www.youtube.com/watch?v=Kv7-3sE3Jm4>, wurde aber offenbar aufgrund von Urheberrechtsverletzungen entfernt.

strumentelles Mittel der Verständigung, das nur dem Austausch ‚nackter Informationen‘ dient, sondern sie hat darüber hinaus die Funktion, die Stellung im sozialen Gefüge sichtbar zu machen, wobei diese Funktion selbst unsichtbar bleiben soll. Die Eskamotierung der den kulturellen Praktiken und Produkten inhärenten Funktion der Herrschaftssicherung macht die soziale Ordnung unangreifbar, denn man kann sich nur schwerlich gegen etwas auflehnen, das einem nicht bewusst ist.

Damit die sozialen Zeichen als Herrschaftsinstrumente funktionieren, bedarf es einer von allen Gesellschaftsmitgliedern geteilten Wertehierarchie kultureller Objektivationen. Es muss also über alle sozialen Schichten hinweg Einigkeit darüber herrschen, welche kulturellen Praktiken wie zu bewerten sind. Die Anerkennung dieser Wertehierarchie ist nun kein bewusster Akt, sondern ist uns ebenso verborgen wie die soziale Bedeutung der Praktiken selbst. Dies verleiht der sozialen Ordnung ihren quasi natürlichen Anschein, der dafür sorgt, dass diese „jenseits oder diesseits kritischer Infragestellung [bleibt]“ (Bourdieu 1989, S. 43). Das Hinnehmen der sozialen Ordnung als etwas Gegebenes und Unveränderbares bezeichnet Bourdieu als *Doxa*.²⁴ Es handelt sich hierbei um einen praktischen Glauben, der nicht als „>Gemütszustand< und noch weniger [als] eine willentliche Anerkennung eines Korpus von Dogmen und gestifteten Lehren (>Überzeugungen<)“ (Bourdieu 1987b, S. 126) vorgestellt werden darf,

„sondern, wenn die Formulierung gestattet ist, ein *Zustand des Leibes* [ist]. Die ursprüngliche *doxa* ist jenes unmittelbare Verhältnis der Anerkennung, das in der Praxis zwischen einem Habitus und dem Feld hergestellt wird, auf das dieser abgestimmt ist, also jene stumme Erfahrung der Welt als einer selbstverständlichen, zu welcher der praktische Sinn verhilft“ (ebd.).

²⁴ In Marie Cardinals Roman „Schattenmund“ findet sich eine anschauliche Beschreibung des durch die Doxa reglementierten Alltagsbewusstseins: „Die Hierarchie der Werte war schon vor Urzeiten aufgestellt und von Generation zu Generation weitergegeben worden: eine Wortfolge, die mir als Skelett diente, mir das Nachdenken ersparte. Sie bezeichnete nicht nur den Wert der Objekte, sondern auch den der Menschen, der Gefühle, der Empfindungen, der Gedanken, der Länder, der Rassen und der Religionen. Das ganze Universum trug ein Etikett, war klassifiziert und endgültig eingekastet. Vor allem: bloß keine Argumente, bloß nicht nachdenken, nicht in Frage stellen, es wäre doch verlorene Zeit, da es ja unmöglich ist, die Klassifikation zu verändern. Die Wertvorstellungen der Bourgeoisie waren die einzig gültigen, gut und schön durchdacht, sie waren die besten. Das System war so gut ausgeklügelt, daß ich nicht einmal wußte, daß es sich dabei ausschließlich um die Werte der Bourgeoisie handelte. Für mich gab es nur diese Werte, andere konnte ich mir gar nicht vorstellen“ (Cardinal 1985, S. 183).

Diesen Zustand des Leibes, also den praktischen Glauben, verstehe ich als den vorbewussten Anteil des Habitus. Ich werde dies an späterer Stelle noch genauer ausführen.

Wie entstehen und etablieren sich nun die von allen Gesellschaftsmitgliedern geteilten Hierarchien kultureller Praktiken? In der Regel sind es die oberen sozialen Milieus, die ihre kulturellen Praktiken an die Spitze der Wertehierarchie zu heben vermögen. Dies wird beispielsweise daran deutlich, dass in staatlichen Bildungseinrichtungen das unterrichtet wird, was dem Habitus der herrschenden Schichten entgegenkommt. So konzentrieren sich die Lehrinhalte an Schulen und Hochschulen insbesondere auf die Vermittlung kognitiver Fähigkeiten und nicht etwa auf praktisch-handwerkliche Fertigkeiten (vgl. Bourdieu 1987b, S. 254–255).

Die Eskamotierung der kulturellen Praktiken als Mittel der Distinktion wurde offenbar erst mit der Auflösung der Ständegesellschaft notwendig. In der Monarchie musste dies offenbar nicht kaschiert werden. Darauf gibt Elias' Untersuchung über die höfische Gesellschaft zahlreiche Hinweise. In der berühmten französischsprachigen *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, auf die sich Elias häufig bezieht, wird kein Hehl daraus gemacht, dass die unteren Schichten ihre Häuser an folgenden Grundsätzen orientieren: „[l]a symétrie, la solidité, la commodité et l'économie“ (Encyclopédie, zit. n. Elias 1983, S. 88), wohingegen die

„l'économie“, also Wirtschaftlichkeit und Sparsamkeit für die Hausgestaltung der höfisch-absolutistischen Oberschichten von keiner entscheidenden Bedeutung war. Sie wird bei keiner von diesen erwähnt“ (Elias 1983, S. 89).

Aufschlussreich ist auch die Beschreibung der Architektur des Versailler Schlosses, die Elias aus besagter Enzyklopädie zitiert. Dort heißt es, dass der Hof so gestaltet sein müsse „daß dieser durch sein äußeres Erscheinungsbild den Rang der Person, die dort ihren Wohnsitz hat, anzeigt“ (Encyclopédie, zit. n. Elias 1983, S. 124; Übers. d. Verf.). Zur Zeit der Ständegesellschaften bestand offenbar kein Grund, die Funktion der kulturellen Praktiken als Mittel der Distinktion zu verbergen. Die Legitimation der sozialen Ordnung erfolgte weniger über kulturelle Praktiken als über den Glauben an das von Gott gegebene Schicksal. Die kulturellen Praktiken dienten lediglich dazu, dieses Schicksal sichtbar zu machen. In der modernen Demokratie wird hingegen suggeriert, dass die soziale Position

das Ergebnis der eigenen Leistung sei, also von der eigenen Willensanstrengung und nicht etwa von der sozialen Herkunft abhängig sei. Um den meritokratischen Anschein zu wahren, wird eine formale Chancengleichheit hergestellt, z.B. indem man Kindern unabhängig von ihrem sozialen Milieu den Schulbesuch ermöglicht, sie sogar dazu verpflichtet.²⁵ Dass es sich lediglich um eine formale Chancengleichheit zu handeln scheint, zeigt sich an dem offenbar engen Zusammenhang zwischen Schulerfolg und kulturellen Praktiken. Das Schulsystem scheint den Habitus der oberen Klassen zu favorisieren, so dass Kinder aus diesen Familien eine ungleich höhere Chance haben, ihre Schullaufbahn erfolgreich zu durchlaufen als Kinder aus niedrigen sozialen Schichten. So gibt es beispielsweise Untersuchungen darüber, dass Schüler und Schülerrinnen aus sozial schwächeren Familien bei gleicher Leistung weniger häufig Empfehlungen für den Besuch eines Gymnasiums erhalten als Kinder aus sozial besser gestellten Familien.²⁶ Der Habitus und die soziale Herkunft spielen für das schulische sowie das berufliche Fortkommen also nach wie vor eine entscheidende Rolle. Da offiziell aber gilt, dass nur die Leistung zählt, dürfen die kulturellen Praktiken als Mittel der Distinktion nicht offenbar werden. Die Verschleierung des Willkürcharakters der sozialen Ordnung gelingt Bourdieu zufolge mittels des Habitus besonders gut:

„Jede herrschende Ordnung weist die Tendenz auf – allerdings auf unterschiedlicher Stufe und mit je anderen Mitteln –, ihren spezifischen Willkürcharakter zu naturalisieren. Der bedeutendste und bestkaschierte Mechanismus zum Erreichen dieser Wirkung bildet ohne Zweifel die Dialektik von objektiven Chancen und (subjektiven) Bestrebungen – eine Dialektik, mittels derer sich, als *Sinn für die Grenzen oder Realitäts-sinn*, die Unterwerfung unter die herrschende Ordnung vollzieht und worunter die Dialektik zwischen objektiven und verinnerlichten Klassen, zwischen sozialen und mentalen Strukturen nur einen Spezialfall darstellt“ (1979, S. 324).

²⁵ „Eine der unbemerktesten Auswirkungen der Schulpflicht“, so Bourdieu und Passeron, „besteht darin, daß es ihr gelingt, die beherrschten Klassen zur Anerkennung des legitimen Wissens und Könnens zu bringen (z. B. im Bereich des Rechts, der Medizin, der Technik, der Unterhaltung oder der Kunst), was die Entwertung des Wissens oder Könnens, das sie wirklich beherrschen, zur Folge hat (z. B. das Gewohnheitsrecht, Hausmedizin, handwerkliche Techniken, Volkssprache und Volkskunst), und damit einen Markt für materielle und vor allem symbolische Produktionen schafft, dessen Produktionsmittel (angefangen mit dem Hochschulstudium) das Monopol der herrschenden Klassen sind (z. B. medizinische Diagnose, Rechtsberatung, Kulturindustrie usw.)“ (1973, S. 57).

²⁶ Siehe z.B. die Studie von Schulze, Unger und Hradil (2008) zu Bildungschancen und Lernbedingungen an Wiesbadener Grundschulen am Übergang zur Sekundarstufe I.

6.2 Der Habitus in seiner vorbewussten, bewussten und unbewussten Dimension

Wie für Lorenzer steht auch für Bourdieu die Erforschung des *gesellschaftlichen Unbewussten* im Vordergrund, die für sein Habituskonzept konstitutiv ist. Der Habitus zeichnet sich gerade durch das Allgemeine im Singulären aus. „Da die Geschichte des Individuums“, so Bourdieu,

„nie etwas anderes als eine gewisse Spezifizierung der kollektiven Geschichte seiner Gruppe oder Klasse wiedergibt, können in den Systemen der individuellen Dispositionen *strukturelle Varianten* des Gruppen- oder Klassenhabitus gesehen werden“ (1979, S. 189).

Bourdieu fordert daher eine auf die Untersuchung des kollektiven Unbewussten ausgerichtete „Psychoanalyse des Sozialen“ (1987a, S. 31) oder „des Gesellschaftlichen“ (ebd., S. 138). Auch in seinen *Meditationen* spricht sich Bourdieu dafür aus, dass sich „Soziologie und Psychoanalyse [...] zusammentun [sollten]“ (2001, S. 212) und fügt in Klammern hinzu: „aber dazu müßten sie ihre gegenseitigen Voreingenommenheiten überwinden können“ (ebd.). Trotz der Forderung nach einer Psychoanalyse des kollektiven Unbewussten und dem häufigen Gebrauch des Begriffs im Zusammenhang mit seiner Theorie des Habitus, hadert er mit dem Unbewussten. Dies liegt nicht zuletzt daran, dass er über keinen einheitlichen Begriff des Unbewussten verfügt: Mal verwendet er ihn im Sinne von *latent* (*vorbewusst*) und mal im *dynamischen* Sinne. Dieser unpräzise Gebrauch führt Bourdieu zu der Annahme, dass der Begriff sich nicht zur Aufklärung des Widerspruchs, der darin bestehe, dass sich der Habitus dem Bewusstsein entziehe und dennoch von Bewusstsein begleitet sei, eigne:

„Die Theorie des Habitus fördert eine Anzahl Fragen zutage, die gerade der Begriff des Unbewußten verdunkelt – Fragen, die sich allesamt auf das Problem der praktischen Beherrschung sowie der Auswirkungen einer symbolischen Beherrschung der praktischen selbst beziehen [...]. Auf die Frage nach den Beziehungen zwischen den ›objektiven Strategien‹ und den eigentlichen Strategien im engeren Sinne – eine Frage, die durch die Gegenüberstellung einer teleologischen Beschreibung der Interaktion zweier Handlungssubjekte und einem nur auf die Übereinstimmung der Habitusformen sich berufenden Modell gestellt war – kann selbstredend nicht derart geantwortet werden, daß man, nach der Maxime ›Alles oder Nichts‹ verfahrend, ein vollkommen transparentes Bewußtsein einem gänzlich opaken Unbewußten, oder einer stetigen Präsenz des Bewußtseins dessen nicht minder stetige Absenz gegen-

überstellt: Zwar weisen die vom Habitus hervorgebrachten praktischen Handlungen, spezifische Weisen, zu gehen, zu sprechen, wahrzunehmen, die Geschmäcker und Abneigungen alle Merkmale instinktiven Verhaltens und im besonderen des Automatismus auf; aber es ist nicht minder richtig, daß ein Moment partiellen, lückenhaften, diskontinuierlichen Bewußtseins stets mit den Handlungen und Praktiken einhergeht, sei es in Form jenes Mindestmaßes an Wachsamkeit, das zur Steuerung des Ablaufs der Automatismen unerlässlich ist, sei es in Form von Diskursen, die jene Handlungen und Praktiken – im doppelten Sinne des Wortes – zu rationalisieren haben“ (1979, S. 206–207).

Es wird zu zeigen sein, dass das Spannungsverhältnis zwischen unbewussten und bewussten Anteilen des Habitus, das Bourdieu nicht aufzuklären vermochte, mit einer psychoanalytisch-semiotischen Bestimmung der Begriffe ‚unbewusst‘, ‚vorbewusst‘ und ‚bewusst‘ aufgelöst werden kann.

Der vorbereusste Anteil des Habitus hängt eng mit seiner leiblichen Dimension zusammen. Es sind die körperlich-leiblichen Zeichen – in semiotischer Hinsicht das Bewusstsein der Erst- und Zweitheit – die das Vorbewusste konstituieren. Diese körperlich-leiblichen Zeichen sind ontogenetisch betrachtet die ersten Zeichen, die ein Mensch zu beherrschen lernt. Das Vorbewusste kann man sich als Konglomerat von nicht versprachlichten Triebwünschen, Interaktionsformen, Gefühls-, Denk- und Handlungsgewohnheiten vorstellen. Der vorbereusste Anteil des Habitus ermöglicht das begriffslose Erkennen, das „jenseits des Bewußtseins und des diskursiven Denkens“ (Bourdieu 1992, S. 81) stattfindet. Das *begriffslose* Erkennen ist ein Erkennen mittels körperlich-leiblicher Zeichen, das keiner Begriffe bedarf. Bourdieu spricht vom vorbereuften Anteil des Habitus sehr häufig als *praktischem* Sinn, denn dieser ist das Ergebnis einer konkreten *Praxis*, die Bourdieu als „Ort der Dialektik von *opus operatum* und *modus operandi*, von objektivierten und einverlebten Ergebnissen der historischen Praxis, von Strukturen und Habitusformen“ (1987b, S. 98) begreift. Offenbar deckt sich das psychoanalytisch-semiotische Konzept von ‚vorbewusst‘ mit dem, was Bourdieu unter praktischem Sinn versteht, den er wie folgt beschreibt:

„Zwischen den Akteuren und der sozialen Welt herrscht ein Verhältnis des *vorbewußten*, *vorsprachlichen* [Hervorh. d. Verf.] Einverständnisses: Die Akteure wenden in ihrer Praxis ständig Thesen an, die als solche gar nicht aufgestellt werden [...]. Soziale Akteure, die den Sinn für das Spiel besitzen und die Unzahl der *praktischen* [Hervorh. d. Verf.] Wahrnehmungs- und Bewertungsschemata inkorporiert haben,

die als Instrumente der Konstruktion der Realität fungieren, als Prinzipien der Wahrnehmung und Gliederung der Welt, in der sie sich bewegen, brauchen die Ziele ihrer Praxis nicht als Zwecke zu setzen. Sie stehen nicht wie *Subjekte* vor einem Objekt (oder gar einem Problem), das durch einen Akt der intellektuellen Erkenntnis zu einem solchen gemacht worden wäre; sie sind, wie man so sagt, *ganz bei der Sache* (ganz bei dem, was sie *zu tun haben*): Sie sind präsent für das, was *zu kommen hat*, zu tun ist, was ihre Sache (griechisch *pragma*) ist, ein unmittelbares Korrelat der Praxis (*praxis*), das keine gedankliche Setzung, kein planvoll ins Auge gefaßtes Mögliches ist, sondern etwas, das angelegt ist in der Gegenwart des Spiels“ (1998, S. 144).

Bourdieu's Verständnis des Vorbewussten ist, wie seine Ausführungen zeigen, eng verwoben mit Begriffen wie *vorsprachlich-praktische Wahrnehmungs- und Bewertungsschemata*, *Inkorporation* und *Korrelat der Praxis*. Das Bewusstsein bestimmt er hingegen als „Akt der intellektuellen Erkenntnis“, der sich durch „gedankliche Setzung“ und „planvoll ins Auge gefaßtes Mögliches“ auszeichnet. Im Zusammenhang mit dem praktischen Sinn gebraucht Bourdieu auch häufig Begriffe wie „präperzeptive[] Antizipationen“ (ebd., S. 145) oder „vorreflexiv gebrauchte[] Klassifikationsschemata“ (1992, S. 86). Bourdieu zufolge ist es diese „praktische Logik, der wir in Dreiviertel unserer Handlungen folgen“ (ebd., S. 87). Dies hat ihn in Anlehnung an Leibniz zu der häufig kritisierten Äußerung geführt, „daß wir Menschen [...] ›in Dreiviertel unserer Handlungen Automaten sind‹“ (1987a, S. 740). Bourdieu bestimmt den praktischen Sinn des Habitus auch als „Gewohnheits-Sinn“ (2001, S. 182), der funktioniert, „ohne den Weg über Bewußtsein und Berechnung nehmen zu müssen“ (ebd., S. 225). Anders als das Bewusstsein, das die intellektuelle Erkenntnis ermöglicht, ist das *Vor-Bewusste* verbunden mit einer vorreflexiven, praktischen, „körperliche[n] Erkenntnis“ (ebd., S. 165). Es gibt also Formen der Erkenntnis, die nicht bewusst sind (im Sinne der Bewusstheit der Drittheit, also der Reflexion, der intellektuellen Erkenntnis) und dennoch nicht als bewusst-*los* vorgestellt werden dürfen. Es handelt sich bei der vorbewussten, praktischen Erkenntnis um eine Erkenntnisform, die nicht reflexiv ist, die unser soziales Handeln jedoch maßgeblich bestimmt (vgl. Bourdieu 2001, S. 217).

Gefühle wie Scham, Schuld, Angst oder Stolz sind für das praktisch-leibliche Erkennen der sozialen Ordnung von zentraler Bedeutung. Erkennen und Anerkennen liegen in der praktischen Erkenntnis sehr nahe beieinander, denn die Gefühle dienen nicht nur dem Erkennen, sondern auch dem Anerkennen der so-

zialen Ordnung. Anhand der Scham, die Heller als „*gesellschaftliche[m] Affekt par excellence*“ (1980, S. 111) gilt, soll im Folgenden gezeigt werden, wie die Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung über die Gefühle gelingt. In Antizipation des Schamgefühls vermeidet man Situationen, von denen man glaubt, dass die eigenen kulturellen Praktiken nicht genügen oder man unangenehm auffallen könnte. Beherrscht man beispielsweise nicht die Tischsitten, wie sie in feinen Restaurants erwartet werden, wird man, wohlwissend, dass dies bemerkt und diskreditiert werden könnte, solche Restaurants lieber nicht aufsuchen. Dass die eigenen kulturellen Praktiken Anlass zur Scham geben können, ist offenbar dem herrschenden Glauben an die Meritokratie geschuldet, vor deren Hintergrund die Nicht-Beherrschung anerkannter Praktiken als persönliches Versagen gelten muss:

„In dem Maße, wie das soziale Schicksal an den besonderen Merkmalen jedes einzelnen zu hängen scheint, kann es nicht mehr umstandslos als typisierbares Klassenschicksal erlebt werden. Dies steigert eine destruktive Selbstbezüglichkeit, in der die jeweilige soziale Stellung ursächlich in die Person hineingenommen und der jeweilige Status dem eigenen Selbstbewußtsein einverleibt wird“ (Neckel 1991, S. 172–173).

Verfügt man hingegen über die in einer Gesellschaft angesehenen kulturellen Praktiken, ist man in der Position, jene beschämen zu können, die diese nicht beherrschen. Über den Zusammenhang zwischen Scham, Macht und Ohnmacht bemerkt Neckel:

„Auch drückt das Vermögen, jemanden beschämen zu können, die Macht aus, die ich über ihn erlangt habe, geht Scham also für den Beschämten mit einem Machtverlust einher. Machtunterschied und Ungleichheit gehören zusammen, gemeinsam prägen sie auch das Erleben von Scham“ (ebd., S. 17).

Aber auch die Herrschenden als diejenigen, die die Macht haben, andere zu beschämen, sind Beherrschte, denn ein Abweichen von den anerkannten kulturellen Praktiken wird auch in ihrem Fall mit gesellschaftlicher Missachtung, die für die Betroffenen mit Scham verbunden ist, geahndet. Das Gefühl der Scham wird also evoziert, wenn man einem Ideal nicht genügt und fürchtet, die eigene Unterlegenheit könnte gesellschaftlich sichtbar werden. Eng verbunden mit der Scham ist Elias zufolge die Angst:

„Das Schamgefühl ist eine spezifische Erregung, eine Art Angst die sich automatisch und gewohnheitsmäßig bei bestimmten Anlässen im Einzelnen reproduziert. Es ist, oberflächlich betrachtet, eine *Angst vor der sozialen Degradierung*, oder, allgemeiner gesagt, vor den Überlegenheitsgesten Anderer; aber es ist eine Form der Unlust oder Angst, die sich dann herstellt und sich dadurch auszeichnet, daß der Mensch, der die Unterlegenheit fürchten muß, diese Gefahr weder unmittelbar durch einen körperlichen Angriff, noch durch irgendeine andere Art des Angriffs abwehren kann“ (1980, S. 397; Hervorh. d. Verf.).

Warum Elias von einer oberflächlichen Betrachtung bei seiner Definition der *Scham als Angst vor sozialer Degradierung* spricht, werde ich an späterer Stelle noch erläutern.

Das kulturelle Ideal einer Person folgt nun zweierlei Maßstäben, zum einen den milieuspezifischen und zum anderen den milieuübergreifenden.²⁷ So wird ein Jugendlicher aus dem Arbeitermilieu vermutlich nicht eine Karriere als Chefarzt oder Manager anstreben und dennoch wird er diesen Berufen eine größere Anerkennung beimessen als denen, die er für sich selbst als realistisch ansieht. Für Bourdieu ist diese Form der Selbstausschließung, die z.B. darin besteht, das Erlernen eines prestigeträchtigen Berufs erst gar nicht in Erwägung zu ziehen, höchster Ausdruck der Anerkennung der sozialen Ordnung:

„[I]n allen Fällen besteht das Hauptgewicht der Durchsetzung der Anerkennung der herrschenden Kultur als legitimer Kultur und der dementsprechenden Verkennung der Illegitimität der kulturellen Willkür der beherrschten Gruppen oder Klassen in dem Ausschluß, der vielleicht niemals soviel symbolische Kraft hat wie dann, wenn er die Gestalt der Selbstausschließung annimmt“ (1973, S. 57).

Vielleicht wird sich jener Jugendliche für einen handwerklichen Beruf entscheiden und ein guter Fliesenleger werden. In seinem Milieu wird er für seine Geschicklichkeit und Genauigkeit viel Anerkennung erfahren, nicht aber im gesamtgesellschaftlichen Kontext. Dies hängt offenbar damit zusammen, dass die Ausübung seines Berufs weder das Abitur noch ein Studium erfordert, also nur geringer Voraussetzungen an sozialem, kulturellem und ökonomischem Kapital bedarf. Seine berufliche Tätigkeit bietet daher kaum Distinktionsgewinn, denn

²⁷ Auch Freud weist auf den „sozialen Anteil“ (1914, S. 169) des Ich-Ideals hin: „[E]s ist auch das gemeinsame Ideal einer Familie, eines Standes, einer Nation“ (ebd.).

jeder kann diesen Beruf erlernen – so zumindest in der gesellschaftlichen Wahrnehmung.

Ähnlich verhält es sich mit den herrschenden Idealen im Hinblick auf die richtige Ernährungsweise, den Einrichtungs- und Kleidungsstil etc. Obwohl Angehörige der sozial unterprivilegierten Milieus vermutlich weniger mit ‚bewusster Ernährung‘, Sushi, Chai Tee oder antiken Möbeln anfangen können, vielleicht sogar „Ekel“ oder „Widerwille[n] [...] gegenüber dem anderen Geschmack“ (Bourdieu 1987a, S. 105) empfinden, erkennen sie diese kulturellen Praktiken als die besseren an und vermeiden Orte und Situationen, die ihren ‚minderwertigen‘ Geschmack sichtbar werden lassen. Um das beschämende Gefühl der Unterlegenheit und Machtlosigkeit zu umgehen, bleibt man unter sich, sucht die Gesellschaft seinesgleichen. Es ist daher nicht verwunderlich, dass es wenige Freundschaften oder Partnerschaften zwischen Menschen gibt, die sehr unterschiedliche Machtpositionen im sozialen Raum einnehmen.

Die Scham ist ein effektives, da unsichtbares Mittel der sozialen Grenzziehung, da sie die soziale Hierarchie trotz rechtlicher und politischer Gleichstellung aufrechtzuerhalten vermag. Die in den vorbürgerlichen Gesellschaften manifesten Statusgrenzen (unterschiedliche Rechte etc.) sind in den modernen Demokratien verschwunden, aber sie sind deutlicher denn je *spürbar*. Elias spricht von einer „unsichtbare[n] Mauer von Affekten, die sich gegenwärtig zwischen Körper und Körper der Menschen, zurückdrängend und trennend, zu erheben scheint“ (1997, S. 89; Hervorh. d. Verf.). Dass die Affekte frühere Formen der Herrschaftssicherung (wie z.B. das nach sozialer Herkunft gegliederte Rechtssystem) abgelöst haben, zeigt sich Elias zufolge am „Vorrücken der Scham und Peinlichkeitsschwelle, die besonders vom 16. Jahrhundert an im Habitus der abendländischen Menschen immer spürbarer wird“ (1980, S. 397). In Folge dieser Entwicklung erhält die

„Übertretung gesellschaftlicher Verbote um so stärker und ausgesprochener den Charakter der Scham [...], je stärker durch den Aufbau der Gesellschaft Fremdwänge in Selbstzwänge umgewandelt werden, und je umfassender, je differenzierter der Ring der Selbstzwänge wird, der sich um das Verhalten der Menschen legt“ (ebd., S. 398).

In eben dieser „Verklärung der Herrschafts- und Unterwerfungsprinzipien zu affektiven Beziehungen“ sieht Bourdieu „eine der Wirkungen der symbolischen Gewalt“ (1998, S. 173; Hervorh. d. Verf.). Die durch die Gefühle erreichte

leiblich-körperliche Anerkennung der sozialen Ordnung bildet den Kernpunkt symbolischer Gewalt – jener Form von Gewalt, die soziale Ungleichheit über die scheinbar machtheoretisch bedeutungslosen kulturellen Praktiken aufrechtzuerhalten weiß. Symbolische Gewalt besteht in der Macht, Dinge, Menschen und kulturelle Praktiken mit Bedeutung im Sinne von sozialer Geltung und Anerkennung aufzuladen. Der Willkürcharakter der Bedeutungssetzungen wird dadurch verschleiert, dass die kulturellen Praktiken als Zeichen des individuellen Geschmacks erscheinen und nicht etwa als Ausdruck eines Klassenhabitus.

Wie bereits erwähnt, handelt es sich bei der Scham um ein komplexes Gefühl, das durch einen hohen kognitiven Anteil geprägt ist. Der praktisch-leibliche Sinn, also das, was ich als vorbewussten Anteil des Habitus bestimmt habe, kann nach dem Spracherwerb daher genau genommen nicht mehr als *begriffs*-loses Erkennen gelten, denn Empfinden ist untrennbar verbunden mit Begreifen. Damit ich Scham empfinden kann, muss ich die Situation als schamauslösend *begriffen* haben. Das Empfinden von Scham setzt eine Reihe kognitiver Leistungen voraus: Wissen um soziale Normen, Verortung eigener kultureller Praktiken in der gesellschaftlich anerkannten Wertehierarchie etc. Nichtsdestotrotz läuft die über Gefühle regulierte Anerkennung der sozialen Ordnung in der Regel ohne Reflexion und bewusste Überlegung ab. Der logische Interpretant eines Zeichens führt also nicht zwingend zur Reflexion. Wir sind zwar in der Lage, unsere Gefühle mit Begriffen zu belegen („das, was ich empfinde, ist Scham“), aber der Sinn unserer Gefühle und Handlungen erhellt sich dadurch noch nicht. Diese Form des Denkens oder vielmehr des Benennens (Gefühle in Worte kleiden) habe ich *assimilierendes Denken* genannt. Es ist ein Denken in Begriffen, ohne dass die mit den Begriffen verbundenen Paradigmen in Frage gestellt würden. Beim assimilierenden Denken handelt es sich vielmehr um *Denkgewohnheiten*, die wir im Alltag ebenso wenig reflektieren wie die mit ihnen verbundenen Gefühls- und Handlungsgewohnheiten. Die Begriffe erscheinen uns genauso selbstverständlich und natürlich gegeben wie unsere Gefühle.

Der vorbewusste Anteil des Habitus lässt sich jedoch ohne Weiteres zu Bewusstsein bringen: Wenn ich meine Aufmerksamkeit darauf konzentriere, kann ich Auskunft darüber geben, welchen Gewohnheiten ich nachgehe und welche kulturellen Praktiken in meinem Kulturkreis oder meiner sozialen Schicht üblich sind. Das *Man* ist dabei eine hilfreiche Orientierungsgröße. Es zeigt die gesellschaftlichen und milieuspezifischen Normen und kulturellen Praktiken an. Will

man wissen, welche Gefühle und Verhaltensweisen üblich und erwünscht sind, muss man sich nur fragen, was *man* macht. Veranschaulichen lässt sich dies anhand der Beantwortung der Frage, welches Verhalten *man* bei einer Beerdigung als angemessen empfindet: *Man* trägt schwarze Kleidung, *man* zeigt Anteilnahme, *man* legt Blumen oder einen Kranz am Grab nieder, *man* nimmt am Leichenschmaus teil etc. Würde jemand fragen, ob man sich während der Bestattungszeremonie laut unterhalten und scherzen dürfe, würde man, ohne lange überlegen zu müssen, antworten: ‚Nein, das macht *man* nicht.‘ Wir können die sozialen Regeln, die wir im Alltag intuitiv anwenden, also ohne Schwierigkeiten nennen. Die Frage, warum etwas so und nicht anders gehandhabt wird, ist hingegen sehr viel schwieriger zu beantworten und meist erhält man auf solche Fragen die Antwort, dass das eben so sei oder dass das schon immer so war. Der tiefere Sinn unserer Handlungsgewohnheiten ist uns offenbar verschlossen. Diesen Zustand, also das blinde Befolgen bestimmter Praktiken, ohne sich Gedanken über deren Sinnhaftigkeit zu machen, bezeichnet Byung-Chul Han als „*Diktatur der Selbstverständlichkeit*“:

„Die ›Diktatur‹ des Man wirkt nicht durch Unterdrückung oder Verbote. Vielmehr nimmt sie die Gestalt des Habituellen an. Sie ist eine *Diktatur der Selbstverständlichkeit*. Die Macht, die über die Gewohnheit wirkt, ist effizienter und stabiler als die Macht, die Befehle ausspricht oder Zwänge ausübt. Ihre Wirksamkeit beruht auf der Immanenz, daß man Man ist. Das Man wird vom ›man‹ nicht als ein Zwang erlitten. Jeder *ist* Man. Bourdieus ›Habitus‹ hat eine ähnliche Struktur. Der Zwang wird vermittelt einer *Inkorporation* als Freiheit, als Quasi-Natur erlebt“ (2005, S. 61).

Der Alltagsverstand, den der Habitus erzeugt, ist vergleichbar mit Leithäusers *Alltagsbewusstsein*. Leithäuser bestimmt das Alltagsbewusstsein als „Modus des Bewußtseins der Individuen, der ihre Bewußtlosigkeit von den gesellschaftlichen Verhältnissen und deren Entstehungsgeschichte ausdrückt“ (1979, S. 11). Auch Leithäuser nimmt im Zusammenhang mit dem Alltagsbewusstsein Bezug auf das Man:

„Das ‚Man‘ organisiert im Individuum das Wissen und die Interpretation von Welt, die seine Alltagspraxis steuern, mit denen es befähigt wird, die alltäglichen Existenzkämpfe mehr oder weniger erfolgreich zu bestehen. Die Frage danach, warum sich das Subjekt in ein Alltagssubjekt, in ein ‚Man‘ zerstreut oder gar zerstreuen muß, kann die Heideggersche Ontologie nicht stellen“ (ebd., S. 46).

Vom assimilierenden Denken des Man habe ich das *akkommodierende Denken* unterschieden, das neue Erfahrungen und neue Interpretationen der Welt zulässt. Dies ist möglich, weil es die dem Alltagsverstand inhärenten Gefühls-, Handlungs- und Denkgewohnheiten kritisch hinterfragt und das Warum des So-seins der sozialen Welt ergründen will. Die Einsicht darin, dass nichts in der sozialen Welt natürlich gegeben ist, sondern von Menschen geschaffen und damit auch veränderbar ist, ebnet den Weg für einen *Wechsel der Denk-, Gefühls- und Verhaltensgewohnheiten*. Dieser Wechsel der Gewohnheit wird Peirce zufolge durch die „Reflexion über die Sachlage“ (1877, S. 57) erreicht und bedarf zudem „der Willenskraft und daran hat das Denken keinen Anteil mehr“ (1878, S. 65), denn man kann trotz besseren Wissens an alten Gewohnheiten festhalten (vgl. 1877, S. 57).

Ich will mich im Folgenden mit der Frage beschäftigen, warum Menschen an Gewohnheiten festhalten, selbst wenn sie „erkennen, daß sie keine vernünftige Grundlage haben“ (Peirce 1877, S. 57). Die Beantwortung dieser Frage läuft auf eine Auseinandersetzung mit dem dynamischen Unbewussten hinaus. Das dynamische Unbewusste, das Freud auch das ‚eigentlich Unbewusste‘ nennt, zeichnet sich dadurch aus, dass dessen Bewusstwerdung anders als beim Vorbewussten mit psychischen Widerständen verbunden ist:

„Alles Unbewusste, das [...] leicht den unbewussten Zustand mit dem bewussten vertauschen kann, heissen wir darum lieber bewusstseinsfähig oder *vorbewusst* [...]. Andere psychische Vorgänge, Inhalte haben keinen so leichten Zugang zum Bewusstwerden, sondern müssen auf die beschriebene Weise erschlossen, erraten und in bewussten Ausdruck übersetzt werden. Für diese reservieren wir den Namen des eigentlich Unbewussten. [...] [D]as Unbewusste kann durch unsere Bemühung bewusst gemacht werden, wobei wir die Empfindung haben dürfen, dass wir oft sehr starke Widerstände überwinden“ (Freud 1940a, S. 82).

Die Bewusstwerdung des vorbewussten Anteils des Habitus ist in psychischer Hinsicht unproblematisch. In der Regel kostet es keine Überwindung, eigene (vorbewusste) kulturelle Praktiken zu erläutern. Wird man beispielsweise nach der Einrichtung seiner Wohnung gefragt, so kann man diese problemlos beschrei-

ben.²⁸ Schwieriger wird es allerdings, wenn man gefragt wird, warum einem gerade dieser Einrichtungsstil gefällt und die Ergründung dieses Sachverhalts wird in vielen Fällen vermutlich relativ schnell mit den Worten ‚Das ist eben Geschmackssache‘ beendet werden. Zuzugeben, dass der eigene Geschmack nicht nur Ausdruck der eigenen Individualität, sondern auch des Klassenhabitus ist – und darauf würde eine Ergründung des Sachverhalts vermutlich hinauslaufen – wäre insbesondere für die gesellschaftlich Arrivierten in höchstem Maße scham-auslösend. Gesteht man ein, dass der eigene Geschmack etwas Erworbenes ist, das durch das soziale Milieu, in dem man aufgewachsen ist, geprägt ist und nicht etwa *„auf gesunder natürlicher empfindung [beruht]“* (Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm 1897, Bd. 5, Sp. 3929) , so werden die kulturellen Praktiken in ihrer Funktion als Herrschaftsinstrument sichtbar. Der gute Geschmack kann dann nicht länger *„als eigenschaft des einzelnen“* (ebd.), als angeborener *„sinn oder [...] gefühl für das schöne“* (ebd.) gelten und die soziale Ordnung kann nicht länger als eine Ordnung erscheinen, die sich an Leistung und natürlicher Begabung orientiert. Das Eingeständnis, dass über die kulturelle Praxis auch Herrschaft ausgeübt wird, löst aber nicht nur Scham-, sondern womöglich auch Schuldgefühle aus. Schuld gegenüber benachteiligten sozialen Gruppen, die nicht länger als die alleinigen Verantwortlichen für ihren sozialen Misserfolg gelten können und Schuld gegenüber den Mitgliedern des eigenen sozialen Milieus, da das Eingeständnis auch deren privilegierte Stellung als eine vom sozialen Herkunftsmilieu abhängige enttarnt. Dieser ‚Verrat‘ löst nun größte Ängste aus, weil man befürchten muss, aus deren Gemeinschaft ausgeschlossen zu werden. Wie Elias geht auch Freud davon aus, dass die Angst vor dem sozialen Ausschluss auf frühe Kindheitserfahrungen zurückgeht, in denen der Objektverlust eine existenzielle Bedrohung bedeutete (vgl. Elias 1980, S. 397, 409; Freud 1926, S. 186–187). Das Eingebundensein in eine soziale Gruppe, die durch ein gemeinsames Ideal und libidinöse Bindungen ihrer Mitglieder zusammengehalten wird (vgl. Freud 1921), verleiht dem Einzelnen ein Gefühl von Sicherheit:

„Die Masse macht dem Einzelnen den Eindruck einer unbeschränkten Macht und einer unbesiegbaren Gefahr. Sie hat sich für den Augenblick

²⁸ Es gibt natürlich Ausnahmen. Handelt es sich beispielsweise um einen Menschen mit Messie-Syndrom wird die Frage nach dem Einrichtungsstil vermutlich eine schamauslösende Wirkung haben und die ehrliche Beantwortung wird mit Widerständen verbunden sein.

an die Stelle der gesamten menschlichen Gesellschaft gesetzt, welche die Trägerin der Autorität ist, deren Strafen man gefürchtet, der zuliebe man sich so viele Hemmungen auferlegt hat. Es ist offenbar gefährlich, sich in Widerspruch mit ihr zu setzen, und man ist sicher, wenn man dem ringsumher sich zeigenden Beispiel folgt, also eventuell sogar ‚mit den Wölfen heult‘“ (Freud 1921, S. 91–92).

Die Auflösung der libidinösen Bindungen und der Zusammenbruch der Gemeinschaft erzeugen in den Subjekten Freud zufolge „eine riesengroße, sinnlose Angst“ (ebd., S. 104). Diese Angst wird offenbar bewältigt, indem man die durch seinen Habitus gesteckten Grenzen nicht überschreitet. Bewegt man sich innerhalb dieser Grenzen, so verleiht einem dies ein Gefühl von Sicherheit: Man weiß, wo man hingehört und was man zu tun und zu lassen hat. „Das ‚Man‘ ist“, so Leithäuser, „‚Seinsentlastung‘“:

„Durch die eingeschliffenen, reduzierten Verfahrens- und Erfahrungsweisen des ‚Man‘ wird das Individuum in seiner Verarbeitung der Welt entlastet. Das ‚Man‘ ist ‚Seinsentlastung‘. Das implantierte ‚Man‘ gibt den Individuen Regeln vor, nach denen Anpassung, Distanzierung, Herrschaftsausübung, Unterwerfung sich vollziehen“ (1979, S. 46).

Da der Habitus eine kollektive und gesellschaftlich anerkannte Form der Angstbewältigung ist, kann er als kollektive gesellschaftssyntone Ersatzbildung gelten. Als solcher sorgt er für die Verdrängung von Triebwünschen, die die soziale Ordnung gefährden und deren Zulassung den Ausschluss aus der sozialen Gemeinschaft bedeuten könnte. Der Habitus hat die Funktion, „das Subjekt vor der in der Angst antizipierten Unlust, die bei einer Realisierung der verpönten Triebreigungen auftreten würde, zu schützen“ (Zepf 2008, S. 221). Die Deutung des Habitus als kollektive Ersatzbildung wird auch von Bourdieu geteilt, dem zufolge „jede Einzelform eines spezifischen Habitus (zum Beispiel der eines Künstlers, eines Schriftstellers oder eines Wissenschaftlers) als ›Kompromißbildung‹ (im Freudschen Sinn) beschrieben werden“ (2001, S. 211) könne.

Die verdrängten Triebwünsche stecken in dem, was *man* nicht darf und nicht macht: Wenn es heißt ‚das darf man nicht‘, ‚das macht man nicht‘ oder ‚das gehört sich nicht‘, handelt es sich um Wünsche und Bedürfnisse, die der gesellschaftlichen Ordnung zuwiderlaufen und daher nicht realisiert werden dürfen. Während die milieuübergreifend verpönten Triebwünsche (z.B. Inzestverbot) für die Aufrechterhaltung der moralischen Ordnung sorgen, besteht die Funktion der

milieuspezifisch verpönten Triebwünsche in der Wahrung der sozialen Ordnung. In Bezug auf die milieuspezifisch verdrängten Wünsche schreibt Bourdieu: Es gilt „das abzuwehren, was [...] [einem] ohnehin verwehrt ist (>das ist nichts für uns<), sich damit abzugeben, was [...] [einem] aufgezwungen ist [...], sich mit dem zu bescheiden, was [...] [einem] ohnehin zukommt“ (1987a, S. 735).

Wie für die Ersatzbildung charakteristisch, löst auch der Habitus *Funktionslust* aus – jene Lust, die nicht in Folge einer Triebbefriedigung auftritt, sondern sich einstellt, wenn Ängste und die mit diesen verbundenen Unlustgefühle erfolgreich vermieden werden konnten (vgl. Zepf 2008; Zepf 2011b, S. 137). Auch Bourdieu weist auf das „Vergnügen“ und die „aufrichtige[] Begeisterung“ (1987a, S. 152) hin, die mit den durch den jeweiligen Habitus favorisierten Formen der Sublimierung gesellschaftsdystoner Triebe verbunden sind. Die in Folge der Bewältigung eines verpönten Triebwunsches aufkommende Funktionslust wird nicht selten von einem „Gefühl des ›Triumph[es]‹ oder ›Stolzes‹ (Fenichel 1945a, 71)“ (Zepf 2006b, S. 234) begleitet. Zepf geht daher von einer „narzisstische[n] Befriedigung“ (ebd.) aus. Die Gefühle von Stolz und Triumph lassen sich in Verbindung mit dem Habitus häufig beobachten, z.B. wenn ein Kunstliebhaber Freunden seine neue Gemäldesammlung präsentiert, einem Tischler ein Möbelstück besonders gut gelungen ist, oder wenn man Freunde durch die neu eingerichtete Wohnung führt. Man findet Gefallen an seinem Habitus (vgl. Bourdieu 1987a, S. 378).

Dass der Habitus als Ersatzbildung gelten kann, findet sich auch in dem Umstand bestätigt, dass sich uns der tiefere Sinn des Habitus verschleiert. Wäre der kleine Hans leidenschaftlicher Turnierreiter geworden und hätte seine Angst vor Pferden auf diese Weise bezwungen, hätte er eine gesellschaftssyntone Ersatzbildung ausgebildet, denn aus der Bewältigung der ursprünglichen Angst wäre Funktionslust entstanden. Hans hätte dann sicher viel über seine Leidenschaft erzählen können, er hätte aber vermutlich nichts über deren Ursprung zu sagen gewusst. Der tiefere Sinn seiner Ersatzbildung wäre ihm verborgen geblieben. Ähnlich verhält es sich mit dem Habitus. Im Alltag teilt man anderen seine kulturellen Praktiken beständig durch seine Geschmacksbekundungen mit („das ist schön“, „das schmeckt gut“ etc.). Dass diesen Geschmacksbekundungen das Bedürfnis nach sozialer Zugehörigkeit zugrunde liegt, bleibt in der Regel unbewusst. Der tiefere Sinn des Habitus – die Bewältigung der Angst vor sozialer Isolation – ist verdrängt und kann daher als *unbewusster Anteil des Habitus* gelten. Die Be-

wusstwerdung dieses Anteils ist mit psychischen Widerständen verbunden, weil mit dieser eine Reaktivierung und Intensivierung der Angst verbunden wären. Der Habitus sorgt insofern für die Aufrechterhaltung der Verdrängung. Ein Abwehrmechanismus, der die Bewusstwerdung verhindern soll, besteht in der Ontologisierung der kulturellen Praktiken, also der Verklärung sozialer Verhältnisse als etwas Unveränderlichem („das macht man eben so“, „das ist eben so“) (vgl. Leithäuser 1979, S. 63). Die Ontologisierung ist ein äußerst wirkungsvoller Abwehrmechanismus, weil sie jede kritische Infragestellung im Keim erstickt, eine solche erst gar nicht aufkommen lässt, denn hinterfragen kann man nur, wenn man davon ausgeht, dass etwas veränderbar ist. Wenn die soziale Ordnung hingegen als unverrückbare Tatsache erscheint, wird man sich seiner sozialen Stellung fraglos fügen.

Die ursprüngliche Angst vor dem Ausschluss aus der sozialen Gruppe, die dem Habitus zugrunde liegt, ist nun nicht verschwunden. Sie hat sich lediglich verschoben und kann sich beispielsweise in der Angst vor beruflichem Versagen oder sozialem Abstieg äußern. Versagt der Habitus als gesellschaftskonforme kollektive Ersatzbildung, kann die Entwicklung von gesellschaftsdystonen Ersatzbildungen die Folge sein. Diese Symptombildungen, die sich als Angststörung, Burn-Out-Syndrom oder Depression etc. manifestieren können, werden individualisiert, sie gelten als Schicksal des Einzelnen. Die Individualisierung gesellschaftsdystoner Ersatzbildungen und die gesellschaftliche Stigmatisierung derjenigen, die diese Symptombildungen entwickelt haben, als psychisch Kranke oder psychisch Gestörte, können als weitere Abwehrmechanismen verstanden werden. Verschleiert werden soll, dass solche gesellschaftsdystonen Ersatzbildungen immer auch das Resultat einer bestimmten Gesellschaftsstruktur sind und nicht nur auf individuelle Dispositionen zurückgeführt werden können. Die Ausbildung gesellschaftsdystoner Ersatzbildungen wird zudem sanktioniert, indem die Betroffenen beschämt und aus der ‚Gemeinschaft der funktionstüchtigen Gesellschaftsmitglieder‘ ausgeschlossen werden.

Abschließend möchte ich die bisherigen Erkenntnisse im Hinblick auf den bewussten, vorbewussten und unbewussten Anteil des Habitus noch einmal zusammenfassen. Der Inhalt des Habitus – das, was wir denken, fühlen und wie wir uns verhalten – bildet den vorbewussten Anteil des Habitus, den wir uns ohne Weiteres ins Bewusstsein rufen können. Verdrängt ist hingegen die gesellschaftliche Funktion des Habitus. Der unbewusste Anteil des Habitus liegt in seinem tie-

feren Sinn – *dem Warum des So-Denkens, So-Fühlens und So-Handelns*. Die Bewusstwerdung des tieferen Sinns ist mit psychischen Widerständen verbunden, weil diese auch verpönte Triebansprüche (Triebwünsche, die mit dem jeweiligen Habitus konfliktieren) näher ans Bewusstsein rücken würde, was unlusterzeugende Scham- und Schuldgefühle nach sich ziehen und an die tiefsitzende Angst vor dem sozialen Ausschluss rühren würde. Damit erschließt sich auch, warum Elias seine Definition der Scham als Angst vor sozialer Degradierung als oberflächlich bezeichnet hat (vgl. 1980, S. 397), denn hinter der Angst vor sozialer Degradierung verbirgt sich eigentlich die Angst vor sozialer Isolation. Dass die soziale Ordnung zunehmend über Scham- und Schuldgefühle reguliert wird, ist für Elias

„Ausdruck für eine Verringerung *der direkten Ängste* vor der Bedrohung oder Überwältigung durch andere Wesen und für eine Verstärkung der automatischen, inneren Ängste, die der Einzelne nun auf sich selbst ausübt“ (1980, S. 399–400; Hervorh. d. Verf.).

7 Der Habitus zwischen Status quo und ‚Noch-Nicht‘

In folgendem Kapitel möchte ich mich mit der Bedeutung des Habitus für die Aufrechterhaltung sowie für die Veränderung gesellschaftlicher Ordnungen beschäftigen. Da ersterer Aspekt bereits im vorangegangenen Kapitel ausführlich behandelt wurde, wird der Fokus auf letzterem Aspekt – den Möglichkeiten der Veränderung des Status quo – liegen.

Zunächst sollen die Ergebnisse des letzten Kapitels, in dem der Habitus als stabilisierende Kraft sozial ungleicher Ordnungen analysiert wurde, noch einmal zusammengefasst werden. Ich hatte herausgearbeitet, dass der Habitus als kollektive gesellschaftssyntone Ersatzbildung verstanden werden kann, die der Verdrängung der Angst vor dem sozialen Ausschluss dient. Grundlegende Abwehrmechanismen des Habitus sind die Naturalisierung und die Ontologisierung. Die Naturalisierung dient der Verschleierung sozialer Tatbestände als biologische (natürliche) Gegebenheiten. Indem suggeriert wird, dass der Geschmack etwas Angeborenes und damit natürlich Gegebenes sei, kann er als Ausdruck der ureigenen Individualität gelten. So wird der Einfluss der Sozialisation auf die kulturellen Praktiken eskamotiert. Ähnlich verhält es sich mit den scheinbar natürlichen Begabungen und Talenten, die sich bei näherem Hinsehen meist als das Ergebnis einer ge-

zielten Frühförderung entpuppen. Die Naturalisierung allein hätte nun noch nicht die soziale Ungleichheit zur Folge. Entscheidend dafür, dass über kulturelle Praktiken eine bestimmte soziale Ordnung aufrechterhalten werden kann, ist die Hierarchisierung der Praktiken in höher- bzw. minderwertige. Die herrschenden Schichten einer Gesellschaft sind aufgrund ihres Kapitals (sozialer, kultureller, ökonomischer oder symbolischer Art) in der Lage, ihre Praktiken als gesellschaftlich anerkannten Maßstab des ‚guten Geschmacks‘ durchzusetzen, an dem sich die Praktiken aller anderen Gesellschaftsmitglieder messen lassen müssen. Ein Abweichen vom ‚guten Geschmack‘ bedeutet nicht bloß einen *anderen* Geschmack zu haben, sondern einen *schlechteren*, was bei den Betroffenen ein Gefühl von Unterlegenheit und Minderwertigkeit erzeugt. Dass kulturelle Praktiken Gefühle der Minderwertigkeit auslösen können, hängt damit zusammen, dass diese nicht mehr in Zusammenhang mit einem bestimmten Klassenhabitus gebracht, sondern individualisiert werden. Die Nicht-Beherrschung der idealen kulturellen Praktiken wird in der Folge auf die eigene unvollkommene Persönlichkeit zurückgeführt und nicht auf die erfahrene Sozialisation. Werden die eigenen im Vergleich mit den als *ideal* geltenden kulturellen Praktiken als unzureichend empfunden, so ist dies schamauslösend, was dazu führt, dass Situationen vermieden werden, in denen Scham auftreten könnte, also Situationen, in denen die eigenen Praktiken als minderwertige sichtbar würden. Auf diese Weise trägt die Scham Neckel zufolge „zur Begrenzung biographischer Entwürfe wie zur Vermeidung von Handlungsalternativen bei“ (1991, S. 251). Soziale Mobilität wird entscheidend durch die für den Habitus konstitutiven Gefühle gehemmt, die dafür sorgen, dass ‚man bleibt, wo man hingehört‘. Wie der ‚gute Geschmack‘ werden auch die Empfindungen naturalisiert, sie gelten als angeboren. Die Einsicht in die soziale Genese der Gefühle und deren gesellschaftliche Funktion – die Aufrechterhaltung einer bestimmten sozialen Ordnung – ist im Alltagsbewusstsein blockiert. Mittels der Naturalisierung lässt sich der Mythos aufrechterhalten, soziales und berufliches Ansehen seien vor allem von eigener Leistung und/oder natürlichen Begabungen abhängig und nicht etwa von der sozialen Herkunft.

Der Schritt von der Naturalisierung sozialer Verhältnisse zu deren Ontologisierung ist nicht weit. Wenn gesellschaftliche Verhältnisse als natürlich gegebene betrachtet werden, so geht damit auch deren Wahrnehmung als unabänderliches Faktum einher. Die Ontologisierung dient der Festschreibung der sozialen Ordnung, indem diese als *einzig mögliche* und nicht als *eine mögliche* Ordnung

vorgestellt wird. Das Vorstellungs- und Denkvermögen wird durch die Ontologisierung empfindlich eingeschränkt: Alternative Formen des Zusammenlebens sind schlicht nicht vorstellbar. Das *Man*, in dem das Ontologisierte seinen sprachlichen Ausdruck findet, ist Leithäuser zufolge

„die Instanz in den Individuen, die auf der Seite des Bestehenden, der Herrschenden steht, diese in den Individuen vertritt und politisch verteidigt. Das ‚Man‘ ist der innere Konterrevolutionär“ (1979, S. 49).

Dieser im Habitus verankerte innere Konterrevolutionär ist das Resultat des Hysteresiseffekts. Mit dem Begriff der Hysterese macht Bourdieu auf die Trägheit des Habitus aufmerksam, der als „einverleibte, zur Natur gewordene und damit als solche vergessene Geschichte“ (1987b, S. 105) dazu neigt, Praxisformen zu erzeugen, die „die Tendenz aufweisen, die objektiven Bedingungen, deren Produkt sie in letzter Analyse sind, zu reproduzieren“ (1979, S. 165). Es handelt sich bei den Habitusformen um „Systeme dauerhafter *Dispositionen*“ (ebd.), die den Status quo begünstigen. Dies bedeutet jedoch nicht, dass gesellschaftliche Strukturen oder die für den Habitus konstitutiven Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsmuster unveränderlich sind. Im Folgenden möchte ich mich daher mit dem Habitus inhärenten Widerstandspotenzial befassen, das zu gesellschaftlichen Umwälzungen führen kann. Die zu führende Diskussion dreht sich letztlich um die Frage nach der Freiheit bzw. Determiniertheit des Menschen.

Ich verstehe die Begriffe ‚Freiheit‘ und ‚Determinismus‘, wie auch die Begriffspaare ‚Natur-Kultur‘, ‚Körper-Geist‘, ‚Individuum-Gesellschaft‘, als Akren einer Dimension. Die das jeweilige Begriffspaar konstituierenden Termini gewinnen ihre Bedeutung dadurch, dass sie miteinander in Beziehung gesetzt werden. Zudem ist das Begriffspaar selbst eingebunden in ein weiteres Netz assoziierter Begriffe. Verwendet man einen Begriff, schwingen eine Reihe anderer Begriffe mit, die ersterem Begriff erst seine konkrete Bedeutung verleihen. Eine absolute – von Relationen zu anderen Begriffen bereinigte – Begriffsdefinition ist nicht möglich. Dies gilt auch für die Begriffe ‚Freiheit‘ und ‚Determiniertheit‘ (vgl. Elias 1983, S. 53; Adorno 1964/65, S. 241–242).

Zudem begreife ich Freiheit wie Adorno nicht als etwas „bloß Individuelles“ (1964/65, S. 245), sondern als Phänomen, das es „ohne die gesellschaftliche Gattung überhaupt nicht gibt“ (ebd., S. 246). Auch Elias macht darauf aufmerksam, dass sich die Bedeutung der Freiheit nur unter Berücksichtigung der sozialen

„Interdependenzen“ konkretisieren lässt (vgl. 1983, S. 217–221). Dies ist darauf zurückzuführen, dass Menschen innerhalb einer sozialen Gemeinschaft zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse aufeinander angewiesen sind und dies umso mehr, je differenzierter sich die Arbeitsteilung gestaltet. Das Moment der Freiheit lässt sich daher nur fassen, wenn man

„die Zwänge, die Menschen aufeinander ausüben, und vor allem auch die sozial geprägten Bedürfnisse der Menschen nacheinander, die Menschen voneinander abhängig machen, besser versteht“ (Elias 1983, S. 218).

Im vorhergehenden Kapitel hatte ich aufzuzeigen versucht, dass die Abhängigkeit der Menschen voneinander mit einer ausgeprägten Angst vor dem Ausschluss aus der Gemeinschaft einhergeht, die dazu führt, dass sie sich den gesellschafts- und milieuspezifischen Erwartungshaltungen fügen. Man verzichtet also ‚freiwillig‘ auf gewisse Bedürfnisbefriedigungen (also einen Teil seiner Freiheit), um anerkanntes Mitglied der Gemeinschaft zu bleiben, denn die soziale Isolation würde einen ungleich größeren Triebverzicht, vielleicht sogar den Tod, bedeuten.

Wenn nun die Bedeutung der Freiheit nur innerhalb eines gesellschaftlichen Kontextes verstanden werden kann, so hat der Begriff der Freiheit auch eine historische Dimension und unterliegt geschichtlichen Wandlungsprozessen (vgl. Adorno 1964/65, S. 248). Die Begriffe ‚Freiheit‘ und ‚Determiniertheit‘ haben also einen Zeitkern. Adorno sieht das „Potential der Freiheit“ (ebd., S. 251) unserer Zeit darin, „daß der Stand der Produktivkräfte heute es erlauben würde, den Mangel in der Welt prinzipiell zu beseitigen“ (ebd.). Der Begriff der Freiheit scheint also eng verwoben mit möglichen Formen der Triebbefriedigung. Unfreiheit verweist hingegen auf „Mangelsituationen“ (ebd., S. 252) und bedeutet Triebverzicht. Freiheit und Unfreiheit stehen somit im Spannungsfeld menschlicher Kulturentwicklung. Ich hatte mich im Kapitel 3.1.2 „Arbeit, Kultur und Subjektivität“ näher mit dem Kulturbegriff auseinandergesetzt und war zu dem Ergebnis gekommen, dass Kultur Triebbefriedigung und Triebverzicht zugleich bedeutet – Triebbefriedigung, da die Bearbeitung der Natur im Verbund leichter gelingt und das Leben weniger mühsam und gefährlich ist und Triebverzicht, da das Leben in einer Gemeinschaft eine Unterordnung unter bestimmte Regeln erfordert, die gewisse Formen der Triebbefriedigung verbieten oder einschränken. Adornos Überlegungen gehen nun dahin, dass wenn

„der Mangel tatsächlich im Ernst abgeschafft ist oder abgeschafft wäre, dann würde die Repression, die Unterdrückung überflüssig; und dadurch würde ein Stand von Freiheit von selbst sich herstellen, von dem man nicht leicht philosophisch sagen mag, daß es auch kein Stand von vollkommener Freiheit sei; aber eine unvollkommene Freiheit ist ja immer noch mehr wert als eine vollkommene und radikale Unfreiheit. In einer solchen Situation, in der der Mangel abgeschafft wäre, würden alle Instrumente der Unterdrückung selber einen Charakter des Überflüssigen annehmen, der es auf die Dauer wahrscheinlich nicht erlauben würde, die Unterdrückungsmechanismen zu perpetuieren. Und das würde dann schließlich auch bis in jene Unfreiheit der Menschen, also bis in ihre sogenannte Anpassung an die gesellschaftliche Situation hinein sich durchsetzen, das heißt: ohne Mangel brauchten sie sich dann auch nicht mehr anzupassen“ (ebd., S. 252).

Die Überlegungen Adornos von der Abschaffung des Mangels betreffen vor allem die durch den Stand der Technik entstandene Möglichkeit, die Menschen von materieller Not zu befreien. Die gesellschaftlichen Unterdrückungsmechanismen würden sich durch eine gewährleistete Grundversorgung insofern verringern, dass Menschen aufgrund ihrer größeren materiellen Unabhängigkeit keine Arbeitsverhältnisse mehr eingehen müssten, in denen ihre Arbeitskraft psychisch wie physisch ausgebeutet würde. Eine vollkommene Freiheit wäre aber auch in diesem Zustand, wie Adorno selbst bemerkt, nicht erreicht, denn das menschliche Zusammenleben bedarf in welcher Form auch immer bestimmter Regeln, die von den Mitgliedern einer Gesellschaft eine bestimmte Anpassungsleistung erfordern. Das Leben in Gemeinschaft scheint ohne Anpassung (Triebsublimierung), also einem gewissen Maß an Unfreiheit, nicht möglich. Die Formen der Anpassung sind jedoch variabel und es gibt Formen, die insgesamt bedürfnisgerechter erscheinen als andere.

Warum das Potenzial der Freiheit trotz der zu ihrer Realisierung vorhandenen technischen Mittel keine Entfaltung findet, hängt offenbar zum einen mit den Interessen der Herrschenden zusammen, die den Verlust ihrer Privilegien fürchten (vgl. Adorno 1964/65, S. 253; Bourdieu 1987a, S. 677) und zum anderen mit der Angst vor der Freiheit, die im „bürgerliche[n] Gesamtbewußtsein“ (Adorno 1964/65, S. 271) mit der Auflösung aller Strukturen, also dem Chaos, identifiziert wird (vgl. ebd.). Aber auch das ontologische Syndrom, das die Einsicht in die Veränderbarkeit gesellschaftlicher Verhältnisse blockiert, erschwert den Befreiungsprozess. Vor dem Hintergrund des Potenzials der Freiheit, das sich

verwirklichen ließe, sich aber u.a. aus den genannten Gründen bisher noch nicht verwirklichen konnte, wird Unfreiheit Adorno zufolge „mehr und mehr zur Funktion einer überflüssigen und insofern irrational sich erhaltenden Herrschaft“ (ebd., S. 253).

Ich möchte an dieser Stelle noch einmal auf den Gedanken zurückkommen, dass Freiheit und Unfreiheit Phänomene sind, die sich nur in unmittelbarem Bezug zueinander fassen lassen. Vor diesem Hintergrund kann Freiheit als etwas verstanden werden, das „innerhalb der Unfreiheit selber heranwächst“ (ebd., S. 250). Freiheit ist Adorno zufolge „ein erst Herzustellendes oder ein sich erst Herstellendes“ (ebd., S. 244). Der Gedanke, dass das Moment der Freiheit in der Unfreiheit selbst enthalten ist, findet sich auch bei Freud wieder:

„Durch die Kulturentwicklung erfährt sie [die individuelle Freiheit] Einschränkungen und die Gerechtigkeit fordert, daß keinem diese Einschränkungen erspart werden. Was sich in einer menschlichen Gemeinschaft als Freiheitsdrang rührt, kann Auflehnung gegen eine bestehende Ungerechtigkeit sein und so einer weiteren Entwicklung der Kultur günstig werden“ (1930, S. 455).

Ich möchte noch einen weiteren Gedanken Adornos aufgreifen, nämlich seine Bestimmung der Freiheit als das „aus dem Bann Heraustreten oder sich Herausarbeiten“ (1964/65, S. 244). Das, was Adorno unter dem Bann versteht, scheint Bourdieus Begriff der *illusio* nahezukommen,

„jene[m] verzauberte[n] Verhältnis zu einem Spiel, das das Produkt eines Verhältnisses der ontologischen Übereinstimmung zwischen den mentalen Strukturen und den objektiven Strukturen des sozialen Raumes ist“ (1998, S. 141).

Aus dem Bann herauszutreten, ist Bourdieu zufolge „nicht eben leicht“ (ebd., S. 143):

„Was in der *illusio* als Selbstverständlichkeit erlebt wird, erscheint demjenigen, der diese Selbstverständlichkeit nicht teilt, weil er am Spiel nicht beteiligt ist, als Illusion. Kluge Köpfe versuchen, *diese Art Bann* [Hervorh. d. Verf.], in den die sozialen Spiele die sozialisierten Akteure schlagen, zu brechen. Das ist nicht eben leicht: Man verliert ein Interesse nicht einfach durch bewußte Bekehrung“ (ebd.).

Interessant ist Bourdieus Bemerkung, dass das Sich-Bewusstsein über die *illusio* keine hinreichende Bedingung für deren praktische Überwindung ist. Es muss

offenbar noch etwas anderes hinzutreten, damit man sich für oder gegen etwas einsetzt. Adorno bestimmt dieses „Hinzutretende“ als

„ein[en] Körperimpuls, ein[en] somatische[n] Impuls, der über die reine Intellektualisierung dessen hinausgeht, was im Sinn all dieser Theoreme, mit denen wir uns beschäftigt haben, den Willen allein konstituieren soll“ (1964/65, S. 317).

Was Adorno unter diesem Impulsmoment versteht, verdeutlicht er anhand einer Äußerung eines am Widerstand des 20. Juli 1944 beteiligten Offiziers, der ihm auf seine Frage, wie er trotz der drohenden Gefahr von Folter und Tod, die Kraft aufbringen konnte, Widerstand zu leisten, folgendes antwortete:

„Ja, ich hab's einfach so, wie's gewesen ist, nicht länger mehr aushalten können. Und lange Überlegungen über die Folgen, die es für mich haben könnte, die habe ich dann überhaupt nicht mehr angestellt. Sondern ich bin einfach dem Gedanken gefolgt: alles ist besser, als daß das, was da ist, so noch länger weitergeht“ (Herr von Schlabrendorff, zit. n. Adorno 1964/65, S. 333).

Woher kommt nun das Maß dafür, dass der Status quo nicht länger auszuhalten ist? Es handelt sich dabei offensichtlich um ein Gefühl, das sich als unerträglich empfundenen Leiden beschreiben lässt. Verbunden mit diesem Gefühl ist offenbar ein starker körperlicher Impuls, das Leiden zu beenden. Dieser Impuls scheint so stark, dass er die Oberhand über das reflektierende, Gefahren abwägende Bewusstsein gewinnt. So hört man Menschen, wie Herrn von Schlabrendorff, die sich unter Einsatz ihres Lebens für andere Menschen oder für die Umsetzung einer bestimmten Idee eingesetzt haben, oft so etwas sagen, wie: ‚Ich konnte es nicht länger mit ansehen. Es war mir unerträglich. Über die Konsequenzen habe ich gar nicht nachgedacht. Ich habe es einfach getan.‘ Im allgemeinen Sprachgebrauch bezeichnen wir ein solches Verhalten als *mutig* oder wir sagen von einer solchen Person, sie habe *Zivilcourage* bewiesen. Interessanterweise kommt die etymologische Bedeutung des Begriffs ‚Mut‘ dem, was Adorno mit dem Hinzutretenden beschreibt, sehr nahe. Dem Deutschen Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm zufolge ist ‚Mut‘

„das innere eines menschen nach allen seinen verschiedenen seiten hin, aber stets auf dem deutlichen grunde des bewegten gefühlslebens [...], im gegensatz zum bloszen walten des verstandes oder der erinnerung“ (1885b, Bd. 12, Sp. 2782; Kurs. durch Verf. aufgeh.).

Eine mutige Handlung geht offenbar weniger auf eine rationale Entscheidung als vielmehr auf ein Gefühl zurück, eben das Empfinden eines Zustands als unzumutbar. Das Unzumutbare fordert dazu auf, sich dem unerträglichen Zustand durch einen mutigen Akt zu widersetzen. Gefühle wie Wut, Verzweiflung oder Scham haben die Funktion auf einen solchen Zustand aufmerksam zu machen. Honneth sieht in diesen „negativen Gefühlsreaktionen“ (1994, S. 219) „die affektive Antriebsbasis“ (ebd.), die zu einem Akt des Widerstands führen könne.

Die körperlich-leiblichen Interaktionsformen, die desymbolisiert wurden, also ihre sprachliche Repräsentanz aufgrund ihrer Unvereinbarkeit mit sozialen Normen verloren haben oder gar nicht erst in Sprache eingeholt werden konnten, bilden Lorenzer zufolge eben jenes „lebenspraktisch-widerständige[] Potential gegen die sprachlich kodifizierte gesellschaftliche Ordnung“ (2002, S. 224). Im verdrängten Anteil des Habitus verbirgt sich ein utopisches Reservoir möglicher, aber noch nicht realisierter Praxisformen. Dieses unbewusste ‚Noch-Nicht‘ gilt Bloch als „*die psychische Repräsentierung des Noch-Nicht-Gewordenen in einer Zeit und ihrer Welt, an der Front der Welt*“ (1974, S. 143). Die utopischen Inhalte zeigen sich Bloch zufolge „zunächst in Vorstellungen, und zwar wesentlich in denen der Phantasie“ (ebd., S. 163). Freud geht davon aus, dass das utopische Moment, das Hinzutretende, seine Wurzel in einem unbefriedigenden Zustand hat. In den unbefriedigenden Wünschen sieht Freud den Ursprung der Phantasiebildung:

„Unbefriedigte Wünsche sind die Triebkräfte der Phantasien, und *jede einzelne Phantasie ist eine Wunscherfüllung*, eine Korrektur der unbefriedigenden Wirklichkeit. Die treibenden Wünsche sind verschieden je nach Geschlecht, Charakter und Lebensverhältnissen der phantasierenden Persönlichkeit“ (1908, S. 216; Hervorh. d. Verf.).²⁹

An dieser Stelle gilt es Adornos Bestimmung der Freiheit als Abschaffung des Mangels zu modifizieren, denn Freiheit geht offenbar über die Beseitigung eines Mangels hinaus, sie ist vielmehr *Wunscherfüllung*. Die Lust, die mit der Wunscherfüllung einhergeht, stellt sich nur dann ein, wenn Triebwünsche auf eine bestimmte, dem Wunsch entsprechende Weise ihre Befriedigung finden. Dies lässt sich daran zeigen, dass die Beseitigung des Hungers nicht unbedingt eine lustvolle

²⁹ Freuds Bestimmung der Phantasietätigkeit als antizipierte Wunscherfüllung in Folge eines Triebverzichts macht deutlich, dass das Freudsche Unbewusste nicht, wie Bloch es verstanden hat, ein ausschließlich rückwärtsgewandtes und regressives ist (zur Bloch-Freud-Kontroverse siehe Lorenzer 1984).

Erfahrung sein muss. Ob es zur Lust oder lediglich zur Beseitigung von Unlust kommt, hängt entscheidend davon ab, welche Speise und Zubereitung derselben sich der Hungrige im Vorfeld gewünscht hat (vgl. Lorenzer 2002, S. 143–144). Besonders deutlich wird dies am Beispiel der von Spitz untersuchten Hospitalismuskinder, deren Hunger zwar gestillt wurde, aber aufgrund der fehlenden emotionalen Zuneigung nicht als lustvoll erlebt werden konnte (vgl. Lorenzer 1984, S. 69).

Dass Wünsche, Phantasien und Tagträume eine enorme gesellschaftliche Sprengkraft entfalten können, wenn sie als kollektive erkannt werden, hat die Geschichte immer wieder gezeigt. Man denke an Martin Luther Kings Rede „I have a dream“, die er 1963 im Zuge des Marsches auf Washington für Arbeit und Freiheit hielt. King verstand es, mit seinem Traum die kollektiven Wünsche der afroamerikanischen Bevölkerung anzusprechen und sie für eine Veränderung der sozial ungerechten Verhältnisse zu mobilisieren. Ein Beispiel aus jüngerer Zeit sind die durch den Slogan „Yes, we can“ berühmt gewordenen Wahlkampfreden Barack Obamas aus dem Jahr 2008. Wie King gelang es auch Obama, dem von vielen Menschen geteilten Traum von einer gerechteren Gesellschaft Ausdruck zu verleihen und in ihnen die Hoffnung zu wecken, dass die nötigen gesellschaftlichen Veränderungen durch gemeinsame Anstrengung möglich seien.

Im Hinblick auf das in (Tag-)Träumen enthaltene Freiheitspotenzial ist es nicht verwunderlich, dass die meisten Gesellschaften von einem Erwachsenen erwarten, „nicht mehr zu spielen oder zu phantasieren, sondern in der wirklichen Welt zu handeln [...]; darum schämt er sich seines Phantasierens als kindisch und als unerlaubt“ (Freud 1908, S. 216). Verhaltensweisen, die dem Status quo zuwiderlaufen, sind häufig schamauslösend. Die Scham ist aufgrund ihres ausgeprägten Affektcharakters ein besonders wirkungsvolles Instrument, denn gegen die mit der Scham verbundenen körperlichen Symptome wie Erröten, dem gesenkten Blick sowie dem quälenden Gefühl, etwas Verbotenes getan zu haben und dabei ertappt worden zu sein, vermag man sich kaum zu wehren. Zudem rührt die Scham an die Angst vor sozialer Isolation. Man wird also Verhaltensweisen und Gefühle zu verbergen suchen, von denen man glaubt, dass sie schamauslösend sein könnten. Das Verbergen von gesellschaftlich verpönten Verhaltensweisen, Gefühlen oder Gedanken führt dazu, dass auch das ihnen inhärente kollektive Moment im Verborgenen bleibt. Die Bildung von Zusammenschlüssen zur Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse wird auf diese Weise erschwert oder gar

verhindert. Die Degradierung der Phantasie zu einer Tätigkeit, die, wenn sie von Erwachsenen ausgeübt, bestenfalls belächelt und schlimmstenfalls als Realitätsverlust pathologisiert wird, kann als Abwehrmechanismus verstanden werden. Die Angst vor dem Nichtidentischen ist offenbar so groß, dass dieses noch nicht einmal erträumt werden darf. Im Hinblick auf die Unterdrückung der Phantasie als Abwehrmechanismus bemerkt Adorno:

„Phantasie, heute dem Ressort des Unbewußten zugeteilt und in der Erkenntnis als kindisch urteilsloses Rudiment verfemt, stiftet allein jene Beziehung zwischen Objekten, in der unabdingbar alles Urteil entspringt: wird sie ausgetrieben, so wird zugleich das Urteil, der eigentliche Erkenntnisakt, exorziert. Die Kastration der Wahrnehmung aber durch die Kontrollinstanz, die jegliche begehrende Antizipation ihr verweigert, zwingt sie eben damit ins Schema der ohnmächtigen Wiederholung von je schon Bekanntem“ (1951, S. 139).

Phantasieren, Wünschen und Träumen sind nun psychische Leistungen, die ein hohes Maß an Kognition erfordern. Notwendige Bedingungen sind eine ausgebildete Ich-Instanz und ein differenzierter Zeitbegriff. Zum Zusammenhang zwischen Phantasie und Zeit schreibt Freud:

„Das Verhältnis der Phantasie zur Zeit ist überhaupt sehr bedeutsam. Man darf sagen: eine Phantasie schwebt gleichsam zwischen drei Zeiten, den drei Zeitmomenten unseres Vorstellens. Die seelische Arbeit knüpft an einen aktuellen Eindruck, einen Anlaß in der Gegenwart an, der imstande war, einen der großen Wünsche der Person zu wecken, greift von da aus auf die Erinnerung eines früheren, meist infantilen, Erlebnisses zurück, in dem jener Wunsch erfüllt war, und schafft nun eine auf die Zukunft bezogene Situation, welche sich als die Erfüllung jenes Wunsches darstellt, eben den Tagtraum oder die Phantasie, die nun die Spuren ihrer Herkunft vom Anlasse und von der Erinnerung an sich trägt. Also Vergangenes, Gegenwärtiges, Zukünftiges wie an der Schnur des durchlaufenden Wunsches aneinandergereiht“ (1908, S. 217–218).

Freiheit hat die Existenz eines autobiographischen Selbst zur Voraussetzung, das sich in der Vergangenheit und Gegenwart zu verorten weiß und sein Ich in die Zukunft zu projizieren vermag. Wie geht diese These, dass Freiheit ein intellektueller Akt ist, mit obiger Bestimmung der Freiheit zusammen, bei der dem körperlichen Impuls ein großer Stellenwert eingeräumt wurde? Mit den Hellerschen Konzepten der Differenzierung und Reintegration scheinen sich die vermeintlich

widersprüchlichen Perspektiven auf den Freiheitsbegriff (Freiheit als körperlicher Impuls und Freiheit als kognitiver Akt) vermitteln zu lassen. Differenzierung und Reintegration beschreiben Prozesse, die Teil jeder ontogenetischen Entwicklung sind. Neben die Gefühls- und Handlungsebene tritt im Zuge des Spracherwerbs die logische Interpretantenebene (das Denken in Begriffen) hinzu. Haben sich die drei Interpretantenebenen einmal herausgebildet (Differenzierung), lassen sie sich unter analytischem Gesichtspunkt zwar voneinander trennen, empirisch betrachtet treten sie jedoch stets gemeinsam auf und beeinflussen sich wechselseitig (Reintegration). Die Reintegration impliziert eine Veränderung der ontogenetisch älteren Gefühle durch das Hinzutreten der logischen Interpretanten. Die Unterscheidung zwischen den als irrational geltenden Gefühlen und der vermeintlich rationalen Vernunft wird vor dem Hintergrund der Reintegration hinfällig, denn mit Einsetzen dieses Prozesses gibt es keine reinen Emotionen mehr (ohne kognitiven Anteil) sowenig wie es reine Rationalität (ohne emotionalen Anteil) gibt. Von reinen Emotionen zu sprechen ist ebenso wie von reiner Vernunft zu sprechen eine Illusion. Man darf sich die Reintegration nun nicht so vorstellen, dass Gefühle, Handlungen und Vernunft ineinander aufgehen würden, also ein und dasselbe seien. Jede Interpretantenebene ist durch einen gewissen Eigensinn charakterisiert, der die analytische Unterscheidung zwischen den Ebenen sinnvoll macht. Überträgt man die Erkenntnisse Hellers auf das Problem der Freiheit, bedeutet dies, dass alle drei Interpretantenebenen involviert sein müssen, damit das Potenzial der Freiheit zur Entfaltung kommen kann. Das heißt, weder die Reflexion noch der körperliche Impuls allein sind hinreichend für die Verwirklichung von Freiheit. Auch Adorno geht davon aus,

„daß beide Momente, also das Vernunftmoment und das Impulsmoment, wenn so etwas wie Freiheit überhaupt erscheinen soll, aufeinander verwiesen sind; so wie Praxis, auch politische Praxis, auf der einen Seite des fortgeschrittensten theoretischen Bewußtseins bedarf, auf der anderen Seite aber eben auch des leibhaften Moments, – jenes Moments, das in Vernunft sich nicht so ganz erschöpft“ (1964/65, S. 331).

Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass auf der Gefühlsebene meist das Leiden, das sich in verschiedenen Gefühlen wie Scham, Schuld oder Wut äußern kann, den Anstoß gibt, sich von einem als unbefriedigend erlebten Zustand zu befreien. Dieses Sich-Befreien setzt jedoch voraus, dass man die Ursachen für das Leid *erkannt* hat. Im Akt der Befreiung sind also immer alle drei Interpretantenebenen

beteiligt: Das *körperlich-leibliche Erleben*, das auf den unbefriedigenden Zustand aufmerksam macht, die *Reflexion*, die die Ursachen des Leidens erkennen lässt, und die *Handlung*, die eine Veränderung des leidvollen Zustands einleitet.

Phylogenetisch wie ontogenetisch betrachtet ist Freiheit etwas, das in Zusammenhang mit der Entwicklung der menschlichen Fähigkeit zur Selbstreflexion entsteht (vgl. Adorno 1964/65, S. 338). Erst die durch Selbstreflexion ermöglichten Handlungsalternativen machen uns zu freien Individuen. Die Selbstreflexion hat die Symbolbildung, also den Spracherwerb zur Voraussetzung. Wünschen und Träumen sind, wie bereits erwähnt, komplexe psychische Leistungen, die der Sprachfähigkeit bedürfen. Zur Bedeutung der Symbolbildung für die Freiheit bemerkt Dornes:

„Erst die Symbolfunktion setzt dem blinden Leiden ein seelisches Bild ein, und im beginnenden symbolischen Spiel wird die gewünschte Form der Realität erstmals (proto-)symbolisch ausgedrückt. Damit entsteht eine Entlastung vom Druck der Realität und eine innere Welt des Wunsches und Tagtraumes. Jetzt kann *der Wunsch* mit der Realität in Konflikt geraten, vorher konnten es nur die Triebe oder die Bedürfnisse“ (1993, S. 194).

Die Symbolfunktion bietet die Möglichkeit, sich in der Vorstellung vom Status quo zu distanzieren, wodurch man diesem nicht mehr auf Gedeih und Verderb ausgeliefert ist. Wir sind aufgrund unseres Vorstellungsvermögens in der Lage, Alternativen zum Status quo zu entwerfen und uns von leidvollen Zuständen oder Verhältnissen loszusagen. Das Verb ‚sich los-sagen‘ selbst ist ein Hinweis auf die zentrale Rolle der Sprache für die Distanzierung von leiderzeugenden Zuständen.

Nun ist das Verhältnis der Sprache zur Freiheit ein dialektisches. Die Sprache ermöglicht, wie eben ausgeführt, einerseits die Bildung von Metarepräsentationen und die damit verbundene Bewusstwerdung von gesellschaftlichen Missständen, andererseits wird über die in Sprache enthaltenen Normen aber auch Herrschaft ausgeübt, die Unfreiheit bedeuten. Die „Symbolbildung bewegt sich“ Lorenzer zufolge daher

„stets zwischen zwei Spannungspolen: Symbol als Ausdruck und Indiz von Herrschaftsnormen sowie Symbol als Teil einer Kultur, die zugleich *Widerstand* gegen die Unterwerfung unter diese Normen ist, indem sie das ›Streben nach Frieden und Glück‹ artikuliert“ (1981, S. 46).

Inwiefern üben die Begriffe nun Herrschaft aus? Ihre Wirkmächtigkeit liegt zum einen darin begründet, dass uns Sprache als etwas Gegebenes und nicht als etwas Gewachsenes und damit auch Veränderbares erscheint. Zudem ist mit den Begriffen selbst eine bestimmte Form der Erkenntnis, also eine bestimmte Sicht auf die Welt verbunden. In der Regel halten wir das, was wir zu denken imstande sind, für die Wirklichkeit selbst. Das, was sich mittels der Begriffe nicht fassen lässt, wird als nicht existent betrachtet. In semiotischer Hinsicht bedeutet dies, dass das dynamische mit dem unmittelbaren Objekt identifiziert wird. Diese Form des Denkens, die den durch Sprache gewährten Erkenntnishorizont nicht verlässt, habe ich assimilierendes Denken genannt. Es handelt sich dabei um ein Denken, das Neues nicht zulässt, indem es alle Erfahrungen unter bereits vorhandene Begriffe subsumiert. Das, was Adorno unter dem Nichtidentischen versteht, hat im assimilierenden Denken keinen Platz. Leithäuser und Volmerg haben die Abwehr des Nichtidentischen mit der „Abdichtung des alltäglichen Bewußtseins-horizonts“ (1977b, S. 112–113, Abb.) beschrieben. Dem assimilierenden Denken habe ich das akkommodierende Denken gegenübergestellt, das die Begriffe in ihrem historischen Kontext begreift, diese als Erkenntnisinstrumente versteht und offen ist für Impulse, die vom realen Objekt ausgehen. Unter dem realen Objekt verstehe ich nicht nur die gegenständliche Welt, sondern auch psychische Realitäten, wie die nicht versprachlichten oder desymbolisierten Interaktionsformen. Das akkommodierende Denken hält nicht starr an alten Denkgewohnheiten fest, sondern setzt, wenn diese versagen, einen Wechsel der Denkgewohnheiten in Gang. Eine veränderte Denkgewohnheit kann sich beispielsweise in der Bedeutungserweiterung bereits bestehender Begriffe oder aber auch in der Schaffung neuer Begriffe für neue Erfahrungen zeigen. Der Tatsachensinn des assimilierenden Denkens wird durch das akkommodierende Denken als Möglichkeitssinn überwunden. Der Möglichkeitssinn schreibt die Dinge in ihrem Sosein nicht fest, sondern sieht im Sosein immer auch die Möglichkeit des Andersseins. Für den Tatsachensinn ist das Denken in Entweder-Oder-Kategorien charakteristisch, es handelt sich um ein *identifizierendes Denken*, in dem Widersprüche nicht vorkommen dürfen. Die Angst vor dem Ausschluss aus der Gemeinschaft, die dazu führt, dass man sich an die durch seinen Habitus vorgegebenen Grenzen hält, ist Horn zufolge aufs engste verbunden mit jener

„Angst, *nicht mehr identifiziert* werden zu können oder gar als Abweichender, als Feind identifiziert zu werden, weil man aus den kon-

fektionierten Erwartungseinstellungen herausfällt“ (1968, S. 73; Hervor. d. Verf.).

Nichtidentisch zu sein bedeutet offenbar nicht dazuzugehören. Das Fremde wird nicht als Bereicherung, sondern als Bedrohung erlebt. Freiheit impliziert nun Adorno zufolge immer auch „Befreiung vom Identitätszwang“ (1966, S. 485). Übertragen auf die begriffliche Ebene bedeutet die Befreiung vom Identitätszwang, dass sich das scheinbar Widersprüchliche in Sprache einholen lassen müsste, d.h., das ausschließende ‚Entweder-Oder‘ des assimilierenden, identifizierenden Denkens müsste dem vermittelnden ‚Oder‘ oder ‚Und‘ des akkommodierenden Denkens weichen. Dass das Nichtidentische sich in Sprache fassen lässt, darauf hat Freud unter Berufung auf den Sprachforscher Carl Abel in seiner Abhandlung „Über den Gegensinn der Urworte“ aufmerksam gemacht.³⁰ Carl Abel, der sich intensiv mit dem Altägyptischen beschäftigte, entdeckte im Zuge seiner Forschungen eine Reihe von Worten konträrer Bedeutung:

„Man denke sich, wenn man solch augenscheinlichen Unsinn zu denken vermag, daß das Wort ‚stark‘ in der deutschen Sprache sowohl ‚stark‘ als ‚schwach‘ bedeute; daß das Nomen ‚Licht‘ in Berlin gebraucht werde, um sowohl ‚Licht‘ als ‚Dunkelheit‘ zu bezeichnen; daß ein Münchener Bürger das Bier ‚Bier‘ nännte, während ein anderer dasselbe Wort anwendete, wenn er vom Wasser spräche, und man hat die erstaunliche Praxis, welcher sich die alten Aegypter in ihrer Sprache gewohnheitsmässig hinzugeben pflegten“ (Abel 1885, S. 315; vgl. auch Freud 1910, S. 215–216).

Es wird deutlich, dass den Ägyptern Gegensätze offenbar nicht als unvereinbare Widersprüche galten, sondern sie mit deren Hilfe eine Dimension, eine Relation andeuteten (vgl. Abel 1885, S. 326; vgl. auch Freud 1910, S. 217–218). Dass es den Ägyptern vorrangig um die Symbolisierung von Dimensionen und Relationen ging, zeigt sich auch an einer weiteren Besonderheit der altägyptischen Sprache. Es handelt sich dabei um zusammengesetzte Wörter, deren Glieder aus Worten gegensätzlicher Bedeutung bestehen. Übertragen auf die deutsche Sprache würde dies Abel zufolge bedeuten, dass es Worte wie ‚altjung‘, ‚fernnah‘, ‚bindentrennen‘ gäbe, die jedoch nur einen und zwar immer ein und denselben Aspekt einer Dimension zum Ausdruck brächten. ‚Altjung‘ würde beispielsweise ledig-

³⁰ Den Titel hat Freud von Abel übernommen, der seine Forschungen zur altägyptischen Sprache unter besagtem Titel erstmals 1884 veröffentlichte.

lich ‚jung‘ bedeuten und nicht ‚alt‘ (vgl. Abel 1885, S. 321; vgl. auch Freud 1910, S. 217). Abel geht davon aus, dass „der Gegensinn ursprünglich den Denkenden jeder Rasse gegenwärtig gewesen sein muss“ (Abel 1885, S. 338; vgl. auch Freud 1910, S. 219). So findet er auch Beispiele für den indogermanischen Sprachraum, z.B. das lateinische ‚altus‘, das hoch und tief bedeutet oder der deutsche ‚Boden‘, der das oberste und unterste Stockwerk eines Hauses meinen kann (vgl. Abel 1885, S. 348–349). Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die englische Präposition ‚without‘, die ‚with‘ und ‚out‘ vereint, jedoch nur ‚out‘ bedeutet (vgl. Abel 1885, S. 352; vgl. auch Freud 1910, S. 220). Auch in der deutschen Umgangssprache werden die beiden Präpositionen ‚mit‘ und ‚ohne‘ zusammen gebraucht, in der Regel in humoristischer Weise (z.B.: „Ich hätte gerne eine Portion Pommes *mit ohne* Ketchup“). Der Zusammenschluss der beiden gegensätzlichen Präpositionen sorgt offenbar nicht zuletzt deshalb für Belustigung, weil dieser unserem Sprachverständnis nach zunächst absurd erscheint, wir den Sinn aber dennoch begreifen.

Dieser kleine sprachwissenschaftliche Exkurs sollte zeigen, dass ein anderes begriffliches System durchaus möglich ist oder, um mit den Worten Bourdieus zu sprechen, eine „symbolische[] Revolution“ (1996, S. 211). Die symbolische Utopie bestünde nun gerade darin, das Denken in Substanzen zu überwinden, jenem identifizierenden Denken, das die Dinge in ihrem Ist-Zustand gefangen hält und sie nicht als Ausdruck eines Zusammenhangs begreifen kann, in dem die Übergänge von einem Ding zum anderen fließend sind. Es müsste also ein Begriffssystem geschaffen werden, das bestrebt ist, das Nichtidentische einzuholen, ohne dieses festschreiben zu wollen; ein System, für das die Beziehung, der Zusammenhang zwischen den Bezugspunkten vordergründig ist. Es scheint, als sei eben diese Beziehung in den indogermanischen Sprachen aus dem Blick geraten mit der Folge, dass die in den Fokus gerückten Bezugspunkte als isolierte Punkte erscheinen, die nur noch als Widersprüche begriffen werden können. Daher erscheint uns die Vorstellung, dass ein Wort zwei konträre Bedeutungen vereint (z.B. ‚mitohne‘) als, um mit den Worten Abels zu sprechen, „augenscheinliche[r] Unsinn“ (Abel 1885, S. 315; vgl. auch Freud 1910, S. 215).

Adorno formuliert den Gegenentwurf zu unserem semantischen System und unserer Verstandeslogik nun wie folgt: „Utopie wäre über der Identität und über dem Widerspruch, ein Miteinander des Verschiedenen“ (1966, S. 153). An

anderer Stelle führt er die Bestimmung der Utopie als *Anerkennung der Differenz* noch genauer aus:

„Man könnte sagen, daß die Erkenntnis der Differenz eine Art von Utopie darstellt, oder vielmehr nicht die Erkenntnis der Differenz, sondern die Differenz selber: daß das Verschiedene nebeneinander besteht, ohne sich gegenseitig zu vernichten, daß ein Verschiedenes dem anderen Raum läßt, um sich zu entfalten, und daß – könnte man hinzufügen – *das Verschiedene sich liebt*, das wäre eigentlich der Traum überhaupt einer versöhnten Welt; wie es denn das Zeichen einer schuldhaften, einer in einem unseligen Zusammenhang verfangenen Welt ist, daß in ihr das, was verschieden ist in irgendeinem belasteten Sinn, eigentlich nicht geduldet wird. Diese Intoleranz gegen das Verschiedene ist ja geradezu das Zeichen eines jeglichen Totalitären, wobei man das Wort ›totalitär‹ sehr vielfach verwenden kann“ (1958, S. 105; Hervorh. d. Verf.).

Adorno plädiert für die Liebe als Erkenntnisweise, die Verschiedenes nicht als Widersprüchliches behandelt, sondern bestrebt ist, das scheinbar Widerspruchsvolle zu integrieren. Die Suche nach dem Gemeinsamen, nicht nach dem Trennenden, ist für die Liebe als Mittel der Erkenntnis charakteristisch. Die Liebe des Verschiedenen bedeutet jedoch nicht die Aufhebung von Differenz, sondern lediglich die Aufhebung der Einteilung in ein ‚besser‘ und ‚schlechter‘; sie zielt auf die Anerkennung des Verschiedenen als Gleichwertiges. Die Liebe als Erkenntnisweise impliziert „nicht nur passive Toleranz gegenüber, sondern affektive Teilnahme an dem individuell Besonderen der anderen Person“ (Honneth 1994, S. 210). Sie bedeutet, wie Honneth präzisiert,

„sich reziprok im Lichte von Werten zu betrachten, die die Fähigkeiten und Eigenschaften des jeweils anderen als bedeutsam für die gemeinsame Praxis erscheinen lassen“ (ebd., S. 209–210).³¹

Interessanterweise spielt die Liebe auch in den pragmatischen Ansätzen von Peirce eine bedeutende Rolle. Mit seinem Konzept der Evolution durch Liebe, das er auch *Agapismus* nennt, abgeleitet vom griechischen ‚Agape‘, was Peirce mit „schöpferische[r] Liebe“ (1893b, S. 249) übersetzt, versucht er den

³¹ Die hier zitierten Passagen dienen Honneth der Explikation seines Solidaritätsbegriffs. Ich denke, dass Solidarität als eine Form von Liebe verstanden werden kann, denn Solidarität bedeutet ja gerade, das Gemeinsame zu suchen, sich gegenseitig zu unterstützen und den anderen in seinem Sosein wertzuschätzen.

Entwicklungsgang der Welt zu beschreiben. Der Agapismus ist in mancher Hinsicht ein Gegenentwurf zu Darwins Vorstellung der Evolution durch Mutation und Selektion. Peirces kritisiert an Darwin, dass dieser „die politisch-ökonomischen Ansichten über den Fortschritt auf das ganze Reich des tierischen und pflanzlichen Lebens aus[dehne]“ (ebd., S. 242) und die Evolution auf ein ökonomisches Prinzip – das der Vorteilsgewinnung – reduziere, also darauf, dass nur diejenigen Lebewesen sich durchsetzen und überleben würden, die gegenüber den anderen im Vorteil seien (vgl. ebd.). Der „Habsucht“ und den Theorien, die in dieser „die große Kraft im geistigen Aufstieg der menschlichen Rasse und in der Evolution des Universums“ (ebd., S. 238) sehen, stellt Peirce das Mitgefühl gegenüber. Peirces Agapismus lässt sich durchaus als Kritik an den gesellschaftlichen Verhältnissen seiner Zeit lesen, die zuweilen recht polemisch ausfällt, beispielsweise wenn er vom „Wall-Street-Gauner“ (ebd., S. 241) spricht, „der leichtsinnigen Leuten Geld wegnimmt [...] und schwache Unternehmen zugrunderichtet“ (ebd.). Die Liebe ist für Peirce nun der Gegenentwurf zu gesellschaftlichen Verhältnissen, die durch die Ausdehnung des wirtschaftlichen Profitstrebens bestimmt sind. Was versteht Peirce nun unter Liebe? „Liebe ist“, so Peirce, „teilweise Identifikation bzw. die Verschmelzung verschiedener Personen mittels psychischer Kontinuität“ (ca. 1890b, S. 140). Identifikation oder Verschmelzung sind dem semiotischen Verständnis nach keine pathologischen Erscheinungen, sondern menschliche Qualitäten, die eng verwoben sind mit unserer oft individualistisch missverstandenen Subjektivität. Hält man sich den semiotischen Prozess vor Augen, für den zwischenmenschliche Interaktionen unverzichtbare Bedingung sind, dann kann Subjektivität nicht anders verstanden werden als das Ergebnis dieser Interaktionen. Die Grenze zwischen Ich und Du ist Peirce zufolge daher eine fließende:

„Nor must any synechist say, ‘I am altogether myself, and not at all you.’ [...] In the first place, your neighbors are, in a measure, yourself, and in far greater measure than, without deep studies in psychology, you would believe. Really, the selfhood you like to attribute to yourself is, for the most part, the vulgarest delusion of vanity“ (ca. 1892, S. 345).

Die agapistische Utopie im Peirceschen Verständnis könnte nun derart interpretiert werden, dass sie gesellschaftliche Verhältnisse anstrebt, die auf das den Menschen Gemeinsame, nicht auf das sie Trennende ausgerichtet sind. In einer so konzipierten Gesellschaft würde die Suche nach dem eigenen Vorteil auf Kosten

anderer verschwinden oder zurückgedrängt werden, denn wenn die Grenze zwischen Ich und Du als fließende verstanden würde, dann wäre das Leid des Einen in gewisser Weise auch das Leid des Anderen. Folglich müsste es darum gehen, das Leid aller Menschen zu minimieren, also Verhältnisse herzustellen, die auf eine Form der Versöhnung von Natur und Kultur zielen, die allen Menschen zugutekommt (vgl. auch Adorno 1964/65, S. 330).

Peirces Agapismus weist auffallende Parallelen zur Anerkennungstheorie Honneths auf. „Das Ich im Wir“ – so der Titel der im Jahr 2010 von Honneth veröffentlichten anerkennungstheoretischen Abhandlung – lässt sich als knappe Zusammenfassung der Peirceschen Idee von Intersubjektivität lesen. Die Anerkennung des Anderen als bedürftiges Wesen kann Honneth zufolge als eine mögliche Form der Liebe gelten (vgl. Honneth 1994, S. 153–172). Die Erfahrung der eigenen Bedürftigkeit ist eine, die von allen Menschen geteilt wird und die untrennbar mit der Menschwerdung verbunden ist. Ein Bedürfnis wird nur dann als gestillt empfunden, wenn dessen Befriedigung im Rahmen einer liebevollen, von Anerkennung getragenen Interaktion erfolgt. Subjektivität und alles, was damit zusammenhängt (eine positive Selbstbeziehung etc.), sind daher aufs engste verbunden mit der Anerkennung durch andere.

Anerkennung impliziert nun Honneth zufolge „die wechselseitige Beschränkung der eigenen, egozentrischen Begierde zugunsten des jeweils Anderen“ (2010, S. 32). Mit Blick auf die Eltern-Kind-Beziehung leuchtet dies unmittelbar ein. Die Eltern ‚opfern‘ viele ihrer Bedürfnisse, um den dringenderen Bedürfnissen ihres Kindes nachzukommen. Menschliches Zusammenleben scheint ohne Momente von Unfreiheit, also Triebverzicht, nicht möglich. Die Verwirklichung von Freiheit scheint sich daher vielmehr um die Frage zu drehen, welche Formen des Triebverzichts gesellschaftlich notwendig sind und welche nicht.

Honneth weist im Rahmen seiner Anerkennungstheorie auf einen weiteren wichtigen Aspekt hin, nämlich auf die Bedeutung des Leibes im Akt der Anerkennung:

„Weil Bedürfnisse und Affekte zudem in gewisser Weise überhaupt nur dadurch ›Bestätigung‹ erhalten können, daß sie direkt befriedigt oder erwidert werden, muß die Anerkennung hier selber den Charakter affektiver Zustimmung und Ermutigung besitzen; insofern ist dieses Anerkennungsverhältnis auch *notwendigerweise an die leibhaftige Existenz konkreter Anderer gebunden*, die einander Gefühle besonderer

Wertschätzung entgegenbringen“ (1994, S. 153–154; Hervorh. d. Verf.).

Mit der Bedeutung des Leibes für die Genese von Subjektivität aus semiotischer Perspektive habe ich mich in Kapitel 4.6 „Die Entstehung des Bewusstseins als semiotischer Prozess“ ausführlich beschäftigt. Ein wichtiges Ergebnis dieser Auseinandersetzung war, dass die ersten Zeichen, die ein Mensch erlernt, körperlich-leiblicher Natur sind. Diese körper- und leibgebundenen Zeichen, an die später sprachliche Zeichen anknüpfen, bilden sozusagen das Fundament der Subjektivität. Daher ist die Existenz eines „gesellschaftslose[n], körperlose[n] Bewußtsein[s]“ (Nagl 1992, S. 132) aus semiotischer sowie aus anerkennungstheoretischer Sicht nicht möglich.

Wesentlich für Peirces Evolutionstheorie sind neben dem Agapismus auch seine Konzepte des Tychismus und Synechismus. Mit letzterem Begriff drückt Peirce seine Vorstellung von einem kontinuierlichen Entwicklungsgang der Welt aus, der jedoch nicht determiniert ist. Für das Nicht-Determiniertsein der Evolution, für den Zufall und die Spontaneität, hat Peirce den Begriff ‚Tychismus‘ geprägt. Die beiden Konzepte hängen insofern miteinander zusammen, als dass der Zufall, das Unerwartete, abhängig ist vom jeweiligen Kontext, einem Kontinuum. Mit anderen Worten, der Zufall steckt im Gegebenen, er ist das im Hinblick auf das Kontinuum Unerwartete. Das Auftreten eines Zufalls ist nicht voraussetzungslos (vgl. Peirce 1892b, S. 173). Peirce vertritt im Hinblick auf die Möglichkeit der Veränderung eine ähnliche Position wie Adorno, die sich verdichtet wie folgt formulieren lässt: *Das Neue steckt im Alten*. Auf die symbolische Ebene übertragen bedeutet dies Eco zufolge,

„daß eine Botschaft, wie neu sie auch immer sei, durch die Existenz vorhergehender Codes ermöglicht wird; anders gesagt: es ist möglich, die Codes umzustrukturieren, aber nur weil man von Codes ausgeht“ (1985, S. 434).

Ausgehend von dieser Erkenntnis folgert Eco im Hinblick auf die Umwälzung gesellschaftlicher Verhältnisse, dass „auch der Klassenkampf und der revolutionäre Akt Ereignisse sind, die von einer bestimmten Gesellschaftsstruktur begünstigt und vorangetrieben werden“ (ebd.). Jede Revolution geht also vom Bestehenden aus. Dies impliziert zugleich, dass der Veränderung selbst – so revolutionär und innovativ sie erscheinen mag – gewisse Grenzen gesetzt sind.

Interessant ist zudem Peirces Vorstellung von Naturgesetzen als Verhaltensgewohnheiten (vgl. 1892a, S. 232), die ihm nicht als absolute, sondern als veränderbare gelten (vgl. 1903e, S. 419). Beeinflusst von der Evolutionstheorie Lamarcks hebt Peirce die Bedeutung von Lernprozessen, deren Ergebnis die Ausbildung von Gewohnheiten sei, für die Evolution sowie für die Entwicklung der Naturgesetze hervor:

„Das Wachstum ist somit eine Art Fortpflanzung. Es findet nur beim Training statt, weil die Tätigkeit des Protoplasmas in der molekularen Störung besteht, welche seine notwendige Bedingung ist. Das Wachstum durch Training findet auch im Geist statt. Eben das heißt es, etwas zu *lernen*“ (1893b, S. 249).

Bemerkenswerterweise findet sich ein ähnlicher Gedanke – nun übertragen auf die von Menschen geschaffenen Gesetze – auch bei Blaise Pascal wieder, dessen Überlegungen Bourdieu in seinen „Méditations pascaliennes“ aufgreift. Im Kapitel „Die historischen Grundlagen der Vernunft“ zitiert Bourdieu Pascal, der die Frage stellt: „Was sind unsere natürlichen Prinzipien anderes als unsere Gewohnheitsprinzipien?“ (Pascal, zit. n. Bourdieu 2001, S. 120). „Am Ursprung“ jedes Gesetzes, so führt Bourdieu Pascals Gedanken näher aus,

„steht nichts als die Gewohnheit, also das historisch Arbiträre einer historischen Einsetzung, die sich durch den Versuch, sich mittels Vertragstheorien, diese Ursprungsmythen der demokratischen Religionen (denen Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* einen Anstrich von Rationalität gab), als mythische Vernunft zu begründen oder, banaler, sich als natürlich auszugeben, als solche in Vergessenheit bringt, um so eine auf Verkennung beruhende Anerkennung zu gewinnen“ (2001, S. 119–120).

Das Arbiträre der Gewohnheit verweist zugleich auf das Arbiträre der Macht, also auf die Möglichkeit, dass die soziale Ordnung auch eine andere sein könnte. Dies impliziert, dass in den Gewohnheiten selbst ein Freiheitspotenzial enthalten ist, das auf der Möglichkeit beruht, mit diesen zu brechen. Die Freiheit besteht also in der Möglichkeit, aus dem Bann des Gewohnten herauszutreten. Der Bruch mit Gewohnheiten ist ein zentrales Merkmal jeder Revolution. So schreibt Pascal:

„Die Kunst, Staaten in Aufruhr zu versetzen und umzuwälzen, besteht darin, die *herkömmlichen Gewohnheiten zu erschüttern*, indem man sie bis zu ihrer Quelle ergründet, um ihren Mangel an Autorität und Ge-

rechtigkeit zu enthüllen“ (Pascal, zit. n. Bourdieu 2001, S. 119; Hervorh. d. Verf.).

Versteht man den Habitus als Konglomerat verschiedener Verhaltens-, Gefühls- und Denkgewohnheiten, so wäre Freiheit die Korrosion eines Habitus, also die Befreiung von Gewohnheiten, die diesen konstituieren. Auf der symbolischen Ebene wäre eine Revolution mit dem akkommodierenden Denken verbunden, das die vorhandenen Begriffe und die ihnen inhärenten Paradigmen in Frage stellt. Dies ist möglich, da auch die Symbole nichts anderes als Gewohnheiten sind und sie „nur durch einen Zufall und nicht durch eine innere Notwendigkeit das bezeichne[n], was [sie] bezeichn[en]“ (Peirce 1904b, S. 369).

Wann oder warum kommt es nun zur Aufgabe von Gewohnheiten? Peirce geht davon aus, dass Verhaltensgewohnheiten verletzt werden, „wenn die erwartete Beseitigung des Reizes nicht erfolgt“ (1892a, S. 230). Angenommen, ein Säugling hat gelernt, dass er durch Schreien seine Eltern herbeiholen kann, die seine Bedürfnisse befriedigen. Würden die Eltern plötzlich überhaupt nicht mehr auf das Schreien des Kindes reagieren, so würde das Kind das Schreien vermutlich irgendwann unterlassen, also seine Verhaltensgewohnheit, auf empfundene Körperreize mit Schreien zu reagieren, aufgeben. Eine Gewohnheit und der Bruch mit einer solchen stehen in engem Zusammenhang mit der Affektregulation. Solange die Affektregulation durch eine Gewohnheit funktioniert, wird diese beibehalten. Erzielt die Gewohnheit wiederholt nicht die erwartete Bedürfnisbefriedigung, verliert sie ihre affektregulierende Wirkung und der Entwöhnungsprozess wird eingeleitet. Mit der ausbleibenden Bedürfnisbefriedigung ist nun ein Anstieg der unangenehmen Spannung verbunden. Das Auftreten spontaner Akte, also der Bruch mit dem Gewohnten, wird daher Peirce zufolge stets „von einer Verstärkung der Empfindung begleitet“ (ebd., S. 231). Den engen Zusammenhang zwischen Spontaneität und Empfindung umreißt er einige Zeilen später wie folgt:

„Wo immer Zufallsspontaneität angetroffen wird, da gibt es im selben Maß auch Empfindung. In Wirklichkeit ist Zufall nur der äußere Aspekt dessen, was in sich selbst Empfindung ist“ (ebd.).

Auf die Bedeutung der Gefühle im Hinblick auf die Bildung von Widerstand habe ich mit Honneth und Adorno bereits aufmerksam gemacht. Die Gefühle sind eine bedeutende Orientierungsgröße für zumutbaren bzw. unzumutbaren Triebverzicht. Führen Verhaltensgewohnheiten nicht mehr zu der erwarteten Befriedigung von

Bedürfnissen bzw. zu einem verkräftbaren Triebverzicht, steigt die Wahrscheinlichkeit, dass jene aufgegeben werden. Die Aufgabe von Gewohnheiten erfordert nun die Improvisation neuer, anderer Verhaltensweisen. In solchen Momenten kommen Kreativität und Freiheit ins Spiel. Auf dem Weg zur Bildung neuer Interaktionsformen bietet zum einen der unbefriedigende Status quo – den es zu überwinden gilt – Orientierung und zum anderen die Gefühle, die Aufschluss geben über den Grad der Befriedigung, der mit den neuen Interaktionen verbunden ist. Neue Interaktionen müssen also auf ihre Befriedigungsmöglichkeit hin erprobt werden. Haben sie sich bewährt, formen sie sich zu neuen Gewohnheiten.

Nun könnte man aufgrund der vorangegangenen Überlegungen folgern, dass Gewohnheiten Zeichen von Unfreiheit seien. Dies ist in gewisser Hinsicht auch zutreffend, es ist aber nur die halbe Wahrheit, da es ohne Gewohnheit überhaupt keine Freiheit geben könnte, denn ohne die durch Gewöhnung entstandenen Zeichen gäbe es kein Gedächtnis und ohne Gedächtnis kein Subjekt, das sich frei oder unfrei fühlen könnte. Gewohnheiten spielen im Hinblick auf die Möglichkeit von Freiheit daher eine zentrale Rolle, sie sind sozusagen die Grundvoraussetzung. Jede Gewohnheit ist damit Ausdruck von Unfreiheit und Freiheit zugleich. Zudem entlasten Gewohnheiten im Sinne von Verhaltensroutinen den Geist. Über das, was wir routinemäßig ausführen, müssen wir nicht mehr nachdenken. Gewohnheiten schaffen auf diese Weise psychische Freiräume, die anders gefüllt werden können, z.B. mit Tagträumen oder Phantasien.

Ein Wechsel der Gewohnheit kann, wie bereits ausgeführt, durch das Versagen einer Verhaltensgewohnheit hinsichtlich der Affektregulation bedingt sein. Eine weitere Möglichkeit liegt in der kritischen Reflexion bestehender Verhältnisse. Darüber hinaus spielen die äußeren Umstände im Hinblick auf die Entstehung von Neuem Peirce zufolge eine bedeutende Rolle:

„Neben diesem inneren Vorgang gibt es die Wirkung der Umgebung, welche Verhaltensgewohnheiten, die dazu bestimmt sind, aufgebrochen zu werden, aufbricht und so den Geist lebendig macht. Jeder weiß, daß uns das lange Fortbestehen einer routinemäßigen Verhaltensgewohnheit lethargisch macht, während eine Folge von Überraschungen die Ideen wunderbar auffrischt. Wo es eine Bewegung gibt, wo Geschichte gemacht wird, da ist der Brennpunkt der geistigen Aktivität“ (1893b, S. 248).

Auch Bourdieu geht davon, dass soziale Umwälzungen „nur möglich und symbolisch effizient [sind] [...], wenn bestimmte objektive Voraussetzungen erfüllt sind“ (2001, S. 304):

„Damit ein Diskurs oder eine Handlung [...] mit dem Ziel, die objektiven Strukturen in Frage zu stellen, Aussichten hat, als legitim (oder gar als vernünftig) anerkannt zu werden und beispielhaft zu wirken, müssen die Strukturen, gegen die solchermaßen protestiert wird, selbst schon in einen Zustand der Fragwürdigkeit und Krisenhaftigkeit übergegangen sein, der ihre Infragestellung und die kritische Bewußtwerdung ihres willkürlichen Charakters und ihrer Zerbrechbarkeit begünstigt“ (ebd.).

Die volle Entfaltung der Freiheit kann zudem nur durch einen kollektiven Akt erreicht werden (vgl. Bourdieu 1989, S. 54). Dies leuchtet unmittelbar ein, denn würde die symbolische Revolution lediglich von einer Einzelperson vollzogen, wäre das Ergebnis eine Privatsprache, von der das gesellschaftlich anerkannte Sprachsystem unberührt bliebe. Ähnlich verhält es sich mit den Praxisformen. Natürlich kann man als Einzelner versuchen, alternative Praxisformen zu leben, aber die Gesellschaft verändert man dadurch nicht. Gesellschaftliche Umwälzungen lassen sich nur einleiten und umsetzen, wenn sie von vielen Menschen in der Bevölkerung gewünscht und getragen werden.

Welche Schlüsse lassen sich nun im Hinblick auf die Determiniertheit bzw. Freiheit des Habitus ziehen? Bourdieu selbst strebt mit dem Begriff des Habitus die Überwindung des Antagonismus von Freiheit und Determinismus an (vgl. u.a. 1987b, S. 103; 1992, S. 84), indem er das Freiheitsproblem als dialektisches begreift. So geht Bourdieu davon aus, dass „der Habitus mitentscheidet über das, was ihn umformt“ (2001, S. 191) und dass im Habitus selbst „Nichtangepaßtheit wie Angepaßtheit [...] Revolte wie Resignation“ (1996, S. 164) angelegt seien. Die „Anpassung des Habitus an die objektiven Bedingungen“ ist Bourdieu zufolge nur ein „Sonderfall des Möglichen“ (1987b, S. 117), der vor allem dann wahrscheinlich ist, wenn sich die objektiven Bedingungen, unter denen der Habitus entstanden ist, im Verlauf der Zeit stabil halten (vgl. ebd.). Bourdieu hat sich nun nicht umfassend und ausführlich mit der Frage beschäftigt, wie das dem Habitus inhärente Freiheitspotenzial zur Entfaltung kommen könnte. In seinen Schriften finden sich jedoch verstreute Hinweise darauf, welche Möglichkeiten er zur Überwindung des Hysteresiseffekts sieht. Obgleich Bourdieu der Reflexion im Hinblick auf die Verwirklichung von Freiheit einen großen Stellen-

wert einräumt (vgl. u.a. 1989, S. 27; 2001, S. 234), ist er davon überzeugt, dass die Bewusstwerdung über die sozialen Verhältnisse, die Funktion des Habitus und die symbolische Gewalt kein hinreichendes Kriterium für die Befreiung von unbefriedigenden Verhältnissen ist. Diejenigen, die glauben, dass die intellektuelle Erkenntnis automatisch zur Freiheit führe, unterschätzen Bourdieu zufolge die Wirkmächtigkeit der Gefühle:

„Die Passionen des (unter sexuellem, kulturellem oder sprachlichem Gesichtspunkt) dominierten Habitus – eine Körper gewordene soziale Beziehung, das Gesetz des Gesellschaftskörpers als Gesetz des Körpers – gehören nicht zu denen, die eine bloße Willensanstrengung, gegründet auf befreiender Bewußtwerdung, einfach außer Kraft setzen kann. Wen Schüchternheit befällt, der fühlt sich verraten durch seinen Körper“ (2001, S. 230).

Man kann sich also darüber bewusst sein, dass man sich aufgrund seiner kulturellen Praktiken schämt. Man ist sich zudem darüber im Klaren, dass die Wertehierarchie der kulturellen Praktiken Ausdruck der gesellschaftlichen Kräfteverhältnisse ist. Man weiß, dass die kulturellen Praktiken der Ausübung symbolischer Gewalt dienen – und trotz all dieser Einsichten wird man sich vermutlich weiterhin schämen, wenn eigene als minderwertig geltende kulturelle Praktiken gesellschaftlich sichtbar werden. Die Verwirklichung von Freiheit hat also nicht nur das Ablegen von Denkgewohnheiten zur Voraussetzung, sondern bedarf auch der Modifikation der Gefühlsgewohnheiten. Man kann sich natürlich dazu entscheiden, sich von seiner Scham nicht davon abhalten zu lassen, bestimmte Orte aufzusuchen oder bestimmte Dinge zu tun und dies ist sicherlich ein befreiender Akt. Die Gefühlsgewohnheiten werden sich dadurch jedoch nicht verändern (die Scham wird im Laufe der Zeit vielleicht schwächer, aber sie wird wohl nicht ganz verschwinden), weil es sich um einen individuellen Befreiungsschlag handelt, dessen Wirkungen begrenzt sind. Wie oben ausgeführt, sind wir als bedürftige Wesen aufeinander angewiesen und abhängig von der Anerkennung anderer. Unsere soziale Mitwelt hat daher einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf unsere Gefühlswelt. Diesem Einfluss können wir uns, auch wenn wir uns diesem mit all seinen Implikationen bewusst sind, nicht völlig entziehen, d.h., der durch ein Individuum zu erreichenden Freiheit sind durch die gesellschaftliche Praxis Grenzen gesetzt. Eine grundlegende Veränderung der Gefühlsgewohnheiten kann nur in einem kollektiven Akt erreicht werden, denn eine solche Veränderung er-

fordert die Einübung neuer gesellschaftlicher Interaktionsformen. Die Befreiung des Individuums kann daher nur im Zusammenhang mit gesellschaftlichen Umwälzungen gelingen, also nur durch eine veränderte kollektive Praxis (vgl. Bourdieu 2001, S. 231; Bourdieu 2005a, S. 77–78; Lorenzer 1972, S. 120–122). Im Zuge eines kollektiven Befreiungsaktes könnte die geltende Wertehierarchie kultureller Praktiken verändert oder gar abgeschafft werden, z.B. indem die soziale Anerkennung von kulturellen Praktiken abgekoppelt würde, d.h., es bestünde dann objektiv gesehen keine Notwendigkeit mehr, sich aufgrund kultureller Praktiken zu schämen. Die Habitus als kollektive gesellschaftssyntone Ersatzbildungen können also nur durch einen kollektiven Akt überwunden werden. Was es jeweils zu überwinden gilt, zeigt der Habitus selbst an. Es handelt sich dabei um die im Habitus verankerten leiderzeugenden Gefühls-, Handlungs- und Denkmuster. Wie könnte der Prozess der Befreiung von leiderzeugenden Gefühls-, Denk- und Verhaltensmustern nun aussehen? In einem ersten Schritt müsste es darum gehen, das „Leiden beredt werden zu lassen“ (Adorno 1966, S. 29). Die leiderzeugenden Gefühls-, Handlungs- und Denkmuster müssten aufgespürt und deren Funktion im Zusammenhang mit den herrschenden, gesellschaftlichen Verhältnissen analysiert werden. Die im Unbewussten verborgenen Ursachen des Leidens zu Bewusstsein zu bringen, ist möglich, da sich das Unbewusste im Bewusstsein zeigt. Es kommt beispielsweise da zum Vorschein, wo unreflektierter Gehorsam unter gewohnte Verhaltensmuster gefordert wird. In der Sprache zeigt sich dies häufig an Formulierungen, die auf die als unhinterfragbar geltende Autorität des *Man* zurückgreifen (z.B.: „das darf man nicht“ oder „das macht man eben so“), auf emotionaler Ebene zeigt es sich an leiderzeugenden Gefühlen wie Scham oder Schuld und auf der Handlungsebene kann es sich darin äußern, dass man sich bestimmte Handlungen verbietet oder bei deren Ausführung gehemmt ist. Zudem bahnt sich das Unbewusste mit Hilfe psychosomatischer Krankheitserscheinungen (Angststörungen, Depressionen, Burnout etc.) seinen Weg ins Bewusstsein. Die Ausbildung von psychischen Krankheiten sind zwar Wege, sich dem gesellschaftlichen System punktuell zu entziehen, aber es handelt sich dabei um Widerstandsformen innerhalb des Systems. Die Veränderung des Systems, die für die Abschaffung des Leidensdrucks notwendig wäre, wird durch diese vereinzelten und unbewussten Widerstandsakte nicht erreicht.

Haben sich die Betroffenen die gesellschaftlichen Ursachen ihres Leidens bewusst gemacht und erkannt, dass ihr Leiden kein selbstverschuldetes und indi-

viduelles Phänomen ist, bleibt ihr Leiden nicht länger etwas Diffuses, das sich nur passiv erdulden lässt. Die Kenntnis dessen, worunter und warum sie leiden, ermöglicht ihnen, Widerstand zu leisten, der sich, wie das Wort bereits sagt, gegen (wider) etwas richtet muss, also ein greifbares Ziel braucht. Die für das Leiden verantwortlichen Ursachen zu ergründen, eröffnet die Möglichkeit, sich *bewusst* gegen leiderzeugende soziale Verhältnisse zu wehren.

Die Analyse des kollektiven Unbewussten, das sich im Habitus als Ersatzbildung zeigt, weist den Weg zu einer möglichen Befreiung, der sich in einem Akt des Widerstands gegen das, was Leid erzeugt, äußern und in einen Prozess der aktiven Veränderung der leidvollen Zustände münden kann. Die Bewusstwerdung über die Zusammenhänge zwischen individuellem Leid und gesellschaftlichen Missständen erweitert den Handlungsspielraum insofern, als dass man das Leiden nicht mehr nur als individuelles Schicksal begreifen muss, sondern es als Leiden einer sozialen Gruppe oder der großen Mehrheit der Gesellschaft verstehen kann. Erst diese Erkenntnis bildet den Nährboden für die Entstehung sozialer Bewegungen, mittels derer die Akteure im Kollektiv die gesellschaftliche Anerkennung ihrer Bedürfnisse einfordern können. Motiviert wird der kollektive Widerstand durch die „antizipierte[] Anerkennung einer zukünftigen Kommunikationsgemeinschaft“ (Honneth 1994, S. 263). Das ‚Noch-Nicht‘ im Blochschen Sinne ließe sich in anerkennungstheoretischer Perspektive insofern als die noch nicht gewährte, aber angestrebte Anerkennung individueller oder kollektiver Bedürfnisse verstehen. Das Moment der Freiheit als das *Noch-Nicht antizipierter Anerkennung* findet sich verschüttet im Unbewussten, das sich nicht selten in Tagträumen offenbart. Freud geht davon aus, dass Tagträume „gedachte“ und „niemals halluzinatorisch erlebte“ (1917, S. 129) Wunscherfüllungen sind. Die Phantasietätigkeit ist demzufolge durch einen hohen kognitiven Anteil bestimmt und das Phantasierte ist in unserem Bewusstsein: Wir wissen ja, was wir uns wünschen. Unsere Wünsche sind ein Streben nach dem Noch-Nicht, nach *neuen Gewohnheiten*, die eine stärkere Anerkennung unserer Bedürfnisse versprechen. Die enge Verbindung zwischen Wunsch und Gewohnheit ist aus psychoanalytisch-semiotischer Perspektive leicht nachvollziehbar. Die Ausbildung von Gewohnheiten ist notwendige Bedingung für die Fähigkeit zu wünschen sowohl im Hinblick auf das Wünschen als kognitiver Leistung als auch im Hinblick auf den Inhalt des Wunsches, der nicht loszulösen ist von den in einer Gesellschaft zur Gewohnheit gewordenen Praxisformen. Wünsche erscheinen nicht selten als Gegenentwürfe zu

bestehenden Praxisformen. Die Gewohnheiten einer Gesellschaft, die sich in deren sozialen, politischen und wirtschaftlichen Verhältnissen äußern, bilden offenbar den Stoff, aus dem Wünsche und Tagträume gemacht sind.

Abschließend möchte ich die Überlegungen, die in diesem Kapitel zum Zusammenhang zwischen sozialer Ungleichheit und Habitus angestellt wurden, noch einmal zusammenfassen. Einerseits begünstigt der Habitus die Aufrechterhaltung sozialer Ordnungen, indem er die Genese der Gefühls-, Denk- und Handlungsmuster als das Resultat von Interaktionsgewohnheiten in Vergessenheit bringt und damit die Einsicht in die Veränderbarkeit sozialer Ordnungen erschwert. Die fehlende Erinnerung an die Entstehung des Habitus hat zudem zur Folge, dass der Zusammenhang zwischen der Ausbildung bestimmter Habitusformen und dem sozialen Herkunftsmilieu nicht unmittelbar einsichtig ist. Die Naturalisierung des Habitus, also die Eskamotierung des sozialen Einflusses auf dessen Genese, dient der Verschleierung der kulturellen Praktiken als Herrschaftsinstrument. Diese Verschleierung ist notwendig, um den Mythos aufrechterhalten zu können, dass der soziale Status lediglich eine Frage der Leistungsbereitschaft sei und nicht etwa des sozialen Herkunftsmilieus. Das meritokratische Prinzip dient der Legitimierung sozialer Ungleichheit, denn gemäß diesem Prinzip kann jeder, der sich anstrengt, sozial aufsteigen. Dies bedeutet im Umkehrschluss, dass sich diejenigen, die es nicht geschafft haben, eben nicht genügend angestrengt und ihre prekäre Lage daher selbst zu verschulden haben. Für die Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung sorgen neben diesen Denkgewohnheiten auch die Gefühlsgewohnheiten, wie ich es am Beispiel der Scham aufzuzeigen versucht habe. Die Scham führt zu einer Selbstbeschränkung der Betroffenen, die sich darin äußert, dass Situationen und Orte gemieden werden, wo ihre als minderwertig empfundenen Praktiken sichtbar würden. Dies könnte beispielsweise zur Folge haben, dass der Besuch einer Universität trotz vorhandener Qualifikationen nicht in Betracht gezogen wird. Die Gefühlsgewohnheiten haben insofern einen erheblichen Einfluss auf die Lebensentwürfe und die sozialen Aufstiegsmöglichkeiten. Der Habitus weist insofern eine starke Tendenz zur Reproduktion sozialer Ungleichheit auf.

Andererseits birgt der Habitus aber auch Widerstandspotenziale gegen soziale Ungerechtigkeit, die sich in dessen unbewusstem, vorbewusstem sowie bewusstem Anteil finden lassen. Der Beitrag, den das Vorbewusste zur Verwirklichung des Noch-Nicht leistet, besteht in dem Gespür dafür, dass eine befriedigen-

dere Praxis möglich ist. Die Entwicklung dieses Gespürs geht zurück auf die in der Kindheit als befriedigend erlebten Interaktionsformen, die später dem Realitätsprinzip weichen mussten. Es handelt sich bei diesem Gespür um einen Sinn dafür, welches Maß an Triebverzicht tolerabel bzw. intolerabel ist. Das Freiheitspotenzial ist zudem im gesellschaftlich Verpönten zu suchen, dessen Bewusstwerdung die gesellschaftlich anerkannten Denk-, Gefühls- und Handlungsmuster ja gerade verhindern sollen. Die verdrängten Interaktionsformen, die die Botschaft in sich tragen, dass die soziale Ordnung auch eine völlig andere sein könnte, bilden den gesellschaftlichen Sprengstoff, der zu einem kollektiven Bruch mit den anerkannten Gefühls-, Denk- und Handlungsgewohnheiten führen könnte. Im Bewusstsein zeigt sich das Freiheitspotenzial in Tagträumen, Wünschen und Phantasien, in denen die neue soziale Ordnung Gestalt annimmt.

Mit Blick auf die logische Interpretantenebene bedeutet Freiheit eine symbolische Revolution, die darauf zielt, das Nichtidentische einzuholen. Fokussiert man die dynamische Interpretantenebene, so bedeutet Freiheit einen Wandel der Interaktionsformen. Auf der emotionalen Interpretantenebene wäre Freiheit erreicht, wenn die Angst vor dem sozialen Ausschluss, die die Verdrängung und das damit verbundene Leid auslöst, überwunden würde. Freiheit äußert sich letztlich durch einen Bruch mit leiderzeugenden Gefühls-, Verhaltens- oder Denkgewohnheiten. Zur größtmöglichen Entfaltung der Freiheit kommt es, wenn dieser Bruch auf allen drei Interpretantenebenen und zugleich von der Mehrheit der Bevölkerung vollzogen wird.

Empirischer Teil

8 Methodologie und Methode

„Wenn man wirklich die Welt wenigstens ein bißchen so sehen und so über sie reden will, wie sie ist, dann muß man akzeptieren, daß man sich immer im Komplizierten, Unklaren, Unreinen, Unscharfen usw. und also im Widerspruch zu den gewöhnlichen Vorstellungen von strenger Wissenschaftlichkeit befindet.“

Bourdieu et al. (1991, S. 283)

Bevor ich die in dieser Arbeit verwendeten Methoden erläutere, möchte ich einige methodologische Überlegungen vorausschicken, denn von der einem Forschungsvorhaben zugrunde gelegten Wissenschaftstheorie hängt sowohl die Objektkonstruktion als auch die Wahl der Methoden ab. Peirces, Bourdieus und Lorenzers methodologischer Ansatz verbindet die Einsicht darin, dass Wissenschaft nicht voraussetzungslos ist, dass Erkenntnis also immer abhängig ist von bewussten oder unbewussten Vorannahmen der Forschenden. Die epistemologische Haltung der drei Autoren besteht nun darin, diese Vorannahmen nicht im Sinne einer falsch verstandenen Objektivität zu leugnen, sondern sie kritisch zu reflektieren und in den Forschungsprozess einzubeziehen. Daher fordert Bourdieu von Forschenden in Anlehnung an Bachelard den „epistemologischen Bruch“ (1987b, S. 52). Es gilt aber auch, sich bewusst zu machen, dass dieser Bruch niemals vollständig gelingen kann, da wir in einem Begriffssystem operieren, an das jede Erkenntnis notwendigerweise gebunden ist. Unsere Begriffe setzen unserem Erkennen Grenzen. Dies impliziert, dass sich ein Forschungsgegenstand in seiner Totalität nicht erfassen lässt. Peirce hat auf die Unmöglichkeit der lückenlosen Erforschung von Wirklichkeit mit seiner Unterscheidung zwischen dynamischem und unmittelbarem Objekt hingewiesen. Es ist jedoch möglich, sich dem dynamischen Objekt anzunähern, wenn man offen ist für Impulse, die von diesem ausgehen.

Aufgrund der historischen, sozialen und kulturellen Bedingtheit der Erkenntnismittel und dem Gegenstand sozialpsychologischer und soziologischer Forschung – den sozialen Realitäten – sind die Forschungsergebnisse nicht loszulösen von der Zeit und den gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen sie entstan-

den sind. Erkenntnis ist zudem abhängig vom Erkennenden selbst, von seinem sozialen und kulturellen Hintergrund, seinen Lebenserfahrungen etc.

Eine Forschung, die die Erkenntnis des realen Objekts anstrebt, ist notwendigerweise explorativ. Ihre Methoden sind auf Erkenntnis und Entdeckung ausgerichtet. Aber auch das hypothesengeleitete Vorgehen und das Falsifikationsprinzip spielen eine zentrale Rolle im Forschungsprozess. Im Grunde ist die Unterscheidung zwischen hypothesenprüfendem und explorativem Forschungsdesign für eine Forschung, wie ich sie beschrieben habe, hinfällig, denn sie ist beides zugleich. Die Vergegenwärtigung der Präkonstruktionen, mit denen man sich ins Feld begibt, die sogenannten heuristischen Annahmen, weist sie als hypothesenprüfendes Verfahren aus und ihren explorativen Charakter gewinnt sie dadurch, dass sie diese Annahmen nicht über das stellt, was im Forschungsprozess erfahren wird. In der Konfrontation mit dem Forschungsobjekt unterliegen die Vorannahmen vielmehr ständigen Modifikationen. Dieses sich gegenseitige Befruchten von Empirie und Theorie findet seinen bildlichen Ausdruck in der hermeneutischen Spirale.

Wie Bourdieu und Lorenzer geht es mir bei der vorliegenden Arbeit um das Verstehen von Individuen oder sozialen Gruppen in ihrem Sosein. Verstehen heißt, die Befragten in ihrer Lebenssituation als Angehörige eines bestimmten sozialen Milieus, als Repräsentanten einer Generation, einer Ethnie, einer Kultur etc. mit ihren Nöten und Ängsten, aber auch libidinösen Befriedigungsmöglichkeiten sowie emanzipativen Potenzialen zu sehen und zu begreifen. Andere verstehen kann man jedoch nur im Bemühen darum, sich selbst zu verstehen. Dies bedeutet, dass der Forschende sich mit seiner eigenen sozialen und kulturellen Identität auseinandersetzen muss, um den Punkt im sozialen Raum auszuloten, von dem aus er agiert. Die Reflexion der Differenz zwischen dem eigenen Standpunkt und dem des Befragten ist wesentlich für den Verstehensprozess. Erst wenn der Forschende seine eigene Position im sozialen Raum kennt, kann es ihm gelingen, sich in die Lage des Befragten zu versetzen und die Welt von dessen Standpunkt aus zu betrachten. Im Prozess des Sich-identisch-Machens, also dem Versuch der Überwindung von Differenz, gilt es zu hinterfragen, welche ‚objektiven Tatsachen‘ (Durkheim) den Befragten dazu bewegen, sich schuldig zu fühlen, sich zu schämen oder sich glücklich zu schätzen.

Im Zentrum meines Forschungsinteresses steht die wechselseitige Bedingtheit von Individuellem und Gesellschaftlichem: Wie vermittelt sich Gesellschaftliches im Individuum und wie das Individuelle im Gesellschaftlichen? Welches

Spannungsfeld ergibt sich zwischen erlebtem Anpassungsdruck einerseits und emanzipativen Bestrebungen andererseits? Angestrebt wird die gemeinsame Reflexion dieser Themen mit den Befragten anhand deren und eigener Lebenserfahrungen. Eine auf das Verstehen ausgerichtete Forschung hat also durchaus einen emanzipativen Anspruch, den Bourdieu wie folgt formuliert:

„Und nur wenn er sich selbst des vollen Gebrauchs dieser Freiheit dadurch versichert, daß er sich unablässig selbst der Analyse unterzieht, kann der Soziologe eine stringente Wissenschaft von der sozialen Welt entwickeln, die die sozialen Akteure nicht in das ›stählerne Gehäuse‹ eines Determinismus sperrt, ihnen vielmehr die Mittel zu einer befreienden Bewußtwerdung an die Hand gibt“ (1989, S. 74).

Um meine methodologischen Überlegungen abzuschließen, möchte ich noch kurz auf die drei Erkenntnismodi – Induktion, Deduktion und Abduktion – eingehen. In einer Forschung, die das Verstehen und Erkennen in den Mittelpunkt rückt, sind meines Erachtens alle drei Modi beteiligt. Um die Wechselwirkungen zwischen Besonderem und Allgemeinem erfassen zu können, bedarf es der Induktion wie der Deduktion, die den ständigen Perspektivwechsel auf den Gegenstand ermöglichen. Die Abduktion hingegen fördert im Zuge der kontinuierlichen Bemühung um Perspektivenwechsel die Entdeckung neuer Erklärungsmuster. Peirce beschreibt die Abduktion daher als einen „Akt der *Einsicht*“ (1903a, S. 366):

„Zwar waren die verschiedenen Elemente der Hypothese schon vorher in unserem Verstande; aber erst die Idee, das zusammenzubringen, welches zusammenzubringen wir uns vorher nicht hätten träumen lassen, läßt die neu eingegebene Vermutung vor unserer Betrachtung aufblitzen“ (ebd.).

8.1 Die Erhebungsmethoden

8.1.1 *Das verstehende Interview*

„Auch wenn der Soziologe von seinem Interviewpartner gesellschaftlich noch so weit entfernt ist, kann er ihm dennoch das Gefühl geben, mit gutem Recht das zu sein, was er ist.“

Bourdieu (2005b, S. 398)

Da Verstehen nur in einer vertrauensvollen Beziehung gelingen kann, ist die Gestaltung der Beziehung zwischen Forschendem und Befragtem für das verstehende Interview von zentraler Bedeutung. Die wertschätzende Haltung des Forschenden sollte bereits durch die Art der Kontaktaufnahme, aber auch durch die Gesprächsführung während des Interviews, den Inhalt und die Auswahl der Interviewfragen, das interessierte Zuhören und aufrichtige Anteilnahme zum Ausdruck kommen. Nicht Neutralität und Objektivität kennzeichnen die Position des Forschenden, sondern das empathische Sich-Einlassen auf sein Gegenüber und dessen Äußerungen. Bourdieu spricht gar von einer „Art *intellektueller Liebe*“ (2005b, S. 400) des Forschenden zum Befragten. Dies erscheint mir zutreffend, denn Liebe zielt ja gerade auf die Überwindung von Differenzen (sozialer, kultureller, symbolischer Art etc.), die dem Verstehen häufig im Wege stehen. Der Forschende sieht im Befragten also nicht ein zu analysierendes Objekt, sondern einen Mitforschenden, mit dessen Hilfe er Antworten auf seine Fragen sucht.

Was die Ausgestaltung des Interviews angeht, so hat sich diese an den Forschungsgegenstand und die Gegebenheiten im Feld anzupassen. Kaufmann begreift „die Interviewtechniken als anpassungs- und entwicklungsfähige Instrumente [...]: die Werkzeugkiste ist immer offen, und methodische Innovationen sind stets gefragt“ (1999, S. 57). In Brasilien stellte ich z.B. bald fest, dass sich mit den Raumpflegerinnen keine festen Termine vereinbaren ließen, da sie während der Arbeitszeit stets auf Abruf sein mussten und daher nicht im Voraus planen konnten, und sie nach der Arbeit umgehend nach Hause gehen mussten, wo familiäre Pflichten auf sie warteten. Als ich dies begriffen hatte, ging ich dazu über, die Frauen, die sich zu einem Interview bereit erklärten, an Ort und Stelle zu

interviewen. In Abhängigkeit der Zeit, die die Frauen mir zur Verfügung stellen konnten, traf ich eine Auswahl an Fragen.

Die Ausgestaltung der Interviewsituation und des Leitfadens sind also zum einen den äußeren Gegebenheiten und zum anderen dem Verstehensprozess unterworfen, d.h., dass der Forschende nicht starr festhalten darf an einem Interviewsetting (z.B. für ein Interview ist ein fester Termin zu vereinbaren oder das Interview soll in einem ruhigen Raum stattfinden) ebenso wenig wie an seinem Leitfaden (z.B. wenn sein Gegenüber etwas für seine Forschungsfrage Interessantes äußert, was nicht im Leitfaden enthalten ist). Der Leitfaden dient lediglich als „Orientierungshilfe“ (Kaufmann 1999, S. 65). „Die beste Frage steht“, so Kaufmann, „nicht im Leitfaden, sondern man leitet sie aus dem bereits Gesagten ab“ (ebd., S. 72). „Im Idealfall vergißt man den Leitfaden“ (ebd., S. 65). Die Kunst besteht darin, den Interviewleitfaden vergessen zu machen und zu einem Gespräch zu kommen, das sich um die gemeinsame Erforschung des Themas dreht.

Gleichwohl will das Interview gut vorbereitet sein. Eine intensive Auseinandersetzung mit der Lebenssituation der Befragten, auf deren Basis die Erstellung eines Leitfadens erfolgt, sollte dem Interview vorangegangen sein. Die Fragen sollten inhaltlich und formal so gestaltet sein, dass sie das Interesse des Befragten an der Auseinandersetzung mit dem Thema wecken.

8.1.2 Die themenzentrierte Gruppendiskussion

Die gleiche Grundhaltung des Forschers, wie ich sie für das verstehende Interview beschrieben habe, gilt auch für das Führen von Gruppendiskussionen. In Anlehnung an Werner Mangold und Ruth Cohn haben Leithäuser und Volmerg das Verfahren der Gruppendiskussion weiterentwickelt (vgl. u.a. 1977a, S. 141–153). Eine Gruppendiskussion besteht in der Regel aus neun bis zwölf Diskussionsteilnehmern, einem Diskussionsleiter und einem Beobachter. Der Diskussionsleiter nimmt ähnlich wie im verstehenden Interview keine neutrale Haltung ein, sondern bezieht durchaus Stellung zu Themen in der Diskussion, ohne sich in den Vordergrund zu drängen (vgl. Leithäuser 2001, S. 135). Seine primäre Aufgabe besteht darin, die Diskussion in Gang zu halten und darauf zu achten, dass die Themen nicht zu sehr von den Forschungsthemen abweichen (vgl. ebd.). Die Rolle des Beobachters besteht darin, das Interaktionsgeschehen und gruppenspe-

namische Prozesse zu verfolgen. Beobachter und Diskussionsteilnehmer können ihre Rollen während der Diskussion auch tauschen. Dies könnte angebracht sein, wenn die Diskussion an einem toten Punkt angelangt ist, aus dem der Diskussionsleiter nicht herauszufinden weiß, oder wenn der Diskussionsleiter seiner Rolle aufgrund zu starker Involviertheit in gruppodynamische Prozesse nicht mehr gerecht wird (vgl. ebd.). Die Frage, mit der die Diskussion eingeleitet wird, sollte einfach, verständlich und offen formuliert sein und thematisch nicht zu eng gefasst sein. Zudem sollte das Thema Bezug zur Alltagswelt der Teilnehmenden haben, damit sich eine engagierte Diskussion entwickeln kann.

Leithäuser und Volmerg gehen davon aus, dass sich in Gruppendiskussionen „[a]ls Resultat der Interaktionspraxis [...] eine psychosoziale Struktur heraus[bildet], deren Sinn sich nicht aus individueller, sondern aus kollektiver und thematisch zentrierter Erfahrung erschließt“ (1977a, S. 143). Diese kollektiven Denk-, Handlungs- und Gefühlsmuster aufzuspüren, ist Ziel der hermeneutischen Methode, deren Erläuterung Gegenstand des nächsten Kapitels ist.

8.2 Die hermeneutische Auswertungsmethode

„Hinter allen abgezogenen bedeutungen des worts liegt eine sinnliche und anschauliche auf dem grund, die bei seiner findung die erste und ursprüngliche war. es ist sein leiblicher bestandtheil, oft geistig überdeckt, erstreckt und verflüchtigt, alle wörterklärung, wenn sie gedeihen soll, musz ihn ermitteln und entfalten.“

Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm (1854b, Bd. 1., Sp. XLV)

Einer allgemeinen Definition des Metzler Philosophie Lexikons zufolge bedeutet Hermeneutik „die Kunst der Interpretation von Texten, im weiteren Sinn des Verstehens von Sinngebilden aller Art, sowie die theoretische Reflexion auf die Methoden und Bedingungen des Verstehens“ (Burkard 1999, S. 231). Auf die methodologischen Implikationen der Hermeneutik habe ich in Kapitel 8 „Methodologie und Methode“ bereits hingewiesen. In diesem Kapitel wird es darum gehen, *was* verstanden werden soll und *wie* dabei vorgegangen wird. Hermeneutiker gehen davon aus, dass sprachliche Äußerungen einen latenten Sinn enthalten, der

sich beim ersten Hören oder Lesen nicht erschließt. Es bedarf eines methodisch angeleiteten Verstehensprozesses, um diese verborgenen Sinngehalte aufzuspüren. Welcher latente Sinn fokussiert wird, hängt vom Forschungsinteresse ab.

Denen in dieser Arbeit vorliegenden Interpretationen liegt eine Verbindung mehrerer hermeneutischer Ansätze zugrunde: die Tiefenhermeneutik, wie sie Leithäuser und Volmerg in Anlehnung an Lorenzer entwickelt haben (vgl. u.a. 1979), die Habitus-Hermeneutik von Bremer (vgl. u.a. Bremer und Teiwes-Kügler 2010), die Hermeneutik des Leibes nach Lorenzer (vgl. 2002, S. 201–226) und die von Peirce inspirierte semiotische Hermeneutik. Die Verbindung dieser Ansätze ermöglicht die Einnahme einer vielseitigen Perspektive, mittels derer sich der Habitus in seiner vor- und unbewussten, leiblichen und semiotischen Dimension sichtbar machen lässt. Es geht also darum, die Denk-, Gefühls- und Handlungsgewohnheiten der Befragten aufzuspüren und nach deren gesellschaftlicher Funktion und Sinn zu fragen: Warum ist es für jene Gesellschaft von Interesse, wenn ein Angehöriger jenes sozialen Milieus so denkt, fühlt und handelt? Solche Fragen tragen dazu bei, das Allgemeine im Besonderen zu erkunden, also das Subjekt in seiner gesellschaftlichen Dimension zu begreifen.

Wie ich im theoretischen Teil der Arbeit ausführlich dargelegt habe, verstehe ich jene selbstverständlichen Denk-, Gefühls- und Handlungsmuster, denen wir im Alltag routineartig folgen, als vorbewusst. Die vorbewussten Strukturen des Habitus lassen sich durch gezielte Fragen nach der alltäglichen Praxis zum Vorschein bringen.

Die Erkundung des Unbewussten im Sinne des Verdrängten ist hingegen schwieriger, weil dessen Bewusstwerdung, da es sich um versagte Lebensentwürfe und Wünsche handelt, in der Regel schmerzlich ist. Für die sozialpsychologische Forschung sind dabei jene Wünsche von Interesse, die sich aufgrund gesellschaftlicher Bedingungen nicht realisieren lassen. Dies können gesellschaftlich verpönte Wünsche sein (z.B. Wünsche, die geschlechtsspezifischen Rollenerwartungen zuwiderlaufen) oder Lebensentwürfe, deren Verwirklichung soziale Hindernisse im Wege stehen (z.B. der Verzicht auf höhere Bildung aufgrund von fehlendem finanziellen oder kulturellem Kapital). Im Unbewussten, den verdrängten Lebenswünschen, steckt jedoch zugleich die Ahnung, dass andere gesellschaftliche Verhältnisse möglich sind. Auch dieses im Unbewussten enthaltene Widerstandspotenzial gilt es im Rahmen der Forschung zu erkunden.

Um sich dem kollektiv Verdrängten anzunähern, bedarf es der Interpretation, des Auslegens und Deutens des Gesagten. Dem Leib kommt im hermeneutischen Prozess eine Schlüsselrolle zu. Er ist zentrales Erkenntnisinstrument, denn die Gefühle und die meist unreflektierten Verhaltensgewohnheiten der Befragten ermöglichen den Zugang zu den unbewussten Anteilen ihres Habitus. Meist weisen Gefühle wie Angst, Trauer, Wut, Scham oder Schuld, die oft nicht verbalisiert werden, aber dennoch spürbar sind (z.B. durch den Tonfall, abruptes Beenden eines Satzes, längere Pausen, widersprüchliche Äußerungen, häufige Wiederholungen etc.), den Weg zum Unbewussten. Aber auch die Gefühle des Forschenden sind von zentraler Bedeutung im Verstehens- und Erkenntnisprozess, sie erlauben ihm zum einen das empathische Sich-hinein-Versetzen in den Befragten und zum anderen zeigen sie ihm Konflikte und Widersprüche im Material auf, die sich in empfundenem Unbehagen, Unmut etc. äußern können.

Die semiotische Hermeneutik impliziert, sich zu vergegenwärtigen, dass die sprachlichen Zeichen eine Genese haben, also aufbauen auf vorsprachlichen Zeichen: den unmittelbaren und dynamischen Interpretanten (Gefühls- und Handlungsebene). Die Sprache hat, plastisch formuliert, einen emotionalen und praxeologischen Unterbau, den es aufzuspüren gilt. Die Hermeneutik des Leibes zielt auf eben diesen emotionalen Gehalt der Begriffe sowie auf die mit einem Begriff verbundenen Handlungsanweisungen, also die Praktiken. In der Auswertung sind die verwendeten Begriffe der Befragten daher von zentraler Bedeutung: Warum wurde in diesem Kontext gerade jenes Wort verwendet? Welche Gefühle und Praktiken impliziert dieser Ausdruck? Von analytischem Interesse ist zudem die Reflexion der Widersprüche zwischen konnotativer und denotativer Bedeutung. Während der ideosynkratisch-konnotative Sinn aufs engste verknüpft ist mit der Lebensgeschichte und den Lebenserfahrungen eines Menschen, beschreibt der normativ-denotative Anteil die in einer Gesellschaft geltenden Normen. Dies lässt sich gut am Begriff ‚Mutter‘ verdeutlichen. Denotativ verbindet sich mit dem Begriff ‚Mutter‘ eine Person, die sich auf fürsorgliche und liebevolle Weise um ihre Kinder kümmert. Auf konnotativer Ebene kann ‚Mutter‘ jedoch etwas völlig anderes bedeuten, z.B. eine ständig abwesende oder gewalttätige Person. Die Auseinandersetzung mit konnotativer und denotativer Bedeutung, also den Lebenserfahrungen und -wünschen der Befragten und den normativen Ansprüchen einer Gesellschaft, ist elementarer Bestandteil der Interpretationsarbeit. Wie Leithäuser

betont auch Bourdieu die Bedeutung der Begriffsanalyse für das hermeneutische Verstehen:

„Empirische Forschung führt so gesehen erst zur begrifflichen Exposition ihres Gegenstandes und hat ihn nicht schon qua Definition von vornherein in der Tasche. Mit anderen Worten: der Begriff läßt sich nicht von seinem wie auch immer verworrenen Gegenstandsbezug ablösen. Das Verhältnis von Begriff und Gegenstand, der mit ihm begriffen werden soll, läßt sich aber methodisch, ›zergliedernd‹ exponieren und damit klären“ (Leithäuser 1989, S. 27).

„Es gibt kein anderes Mittel, sich sein eigenes Begreifen der sozialen Welt vollständig anzueignen, als die soziale Genese der Begriffe zu rekonstruieren, dieser geschichtsreichen Produkte geschichtlicher Kämpfe, die die Amnesie der Genese verdinglicht und verewigt“ (Bourdieu 2008, S. 242).

Die Auswahl der Textpassagen³², die einer intensiveren Analyse unterzogen werden, orientiert sich einerseits an den Forschungsfragen. Es werden Passagen ausgewählt, mit deren Hilfe sich die zu Beginn der Untersuchung aufgestellten heuristischen Annahmen überprüfen lassen. Zudem werden Passagen ausgesucht, die neue, für die Forschungsfrage relevante, Einsichten versprechen. Solche Textpassagen lassen sich daran erkennen, dass sie emotional aufgeladen sind, dass sich die Befragten in Widersprüche verstricken oder dass man als Forscher in jener Interviewsituation oder an jener Stelle der Gruppendiskussion betroffen oder aufgewühlt war oder sich diese Gefühle beim Lesen des Textes einstellen.

Um nun milieu- und gesellschaftsspezifische Muster entdecken zu können, ist ein Vergleich zwischen mehreren Interviews oder Gruppendiskussionen erforderlich. Der Vergleich ist Volmerg zufolge Voraussetzung,

„um identifizieren und differenzieren zu können, um sagen zu können, diese oder jene Perspektive kommt dieser Gruppe oder Person in dieser Situation zu. Anderen Gruppen und Personen kommen sie nicht zu. Die spezifische Beschaffenheit der sozialen Situation läßt sich nur auf dem Hintergrund anderer sozialer Situationen ausmachen. Für die Wahrheit der hermeneutischen Forschung ist daher eine Überprüfung durch Vergleich ebenso wichtig wie für die positivistische Forschung. In der po-

³² Grundlage hermeneutischer Interpretationen sind, so wie in dieser Arbeit, meist transkribierte Interviews oder Gruppendiskussionen.

sitivistischen Forschung wird der Vergleich jedoch aus seinem dynamischen lebensweltlichen Zusammenhang gelöst“ (1988b, S. 241–242).

Der Vergleich zwischen verschiedenen sozialen Gruppen, die sich, so Volmerg, „wechselseitig kommentieren“ (ebd., S. 242) bildet den letzten Schritt im hermeneutischen Auswertungsverfahren.

8.3 Heuristische Annahmen und Forschungsfragen

„Psychoanalytischer Sozialforschung geht es um das Verworrene, Soziale und Gesellschaftliche des Unbewußten. Sie entdeckt es weniger in seiner Isolation auf der Couch als mit den eben benannten methodischen Schritten im Alltagsleben und der Arbeitswelt.“

Leithäuser (1989, S. 27)

Um das dem Habitus inhärente Spannungspotenzial zwischen Hysterese und Widerstand aufzuspüren, eignen sich alltagsweltliche Themen, mittels derer sich vorbewusste Gefühls-, Denk- und Handlungsmuster sowie unbewusste Strukturen des Habitus (verdrängte Lebenswünsche) erforschen lassen. Die Frage nach der Bedeutung der Arbeit, mit der die Gruppendiskussionen und Interviews eingeleitet wurden, erschien mir geeignet, um die vor- und unbewussten Anteile des Habitus der Befragten sichtbar zu machen, denn die gesellschaftliche Organisation der Arbeit hängt unmittelbar zusammen mit Fragen des sozialen Status, der Identität und der gesellschaftlichen Anerkennung. An der Arbeitsteilung, den Arbeitsstrukturen und -beziehungen lassen sich zudem die in einer Gesellschaft bestehenden Strukturen sozialer Ungleichheit ablesen. Zudem beeinflusst die Arbeit auch das von ihr (scheinbar) abgekoppelte Privatleben. Dieser Lebensbereich ist nur vordergründig ein von der Arbeitssphäre getrennter, weil die Arbeitsstrukturen auch die private Lebensgestaltung und -erfahrung maßgeblich beeinflussen.

Auf die sozialpsychologische Bedeutung der Arbeit hat Marie Jahoda mit den von ihr entwickelten Erlebniskategorien hingewiesen, die sie aus der Struktur

der modernen Arbeit ableitet.³³ Zu den manifesten Merkmalen der modernen Arbeit zählt Jahoda, dass deren Zweck in der Herstellung von Gütern und Dienstleistungen bestehe, dass sie auf Arbeitsteilung beruhe und den meisten Menschen dazu diene, ihren Lebensunterhalt zu bestreiten (vgl. Jahoda 1983, S. 3). In den Erlebniskategorien dagegen sieht sie die „latenten Konsequenzen“ der modernen Arbeit, die „eine große Wirkung auf das psychologische Leben der Arbeitenden haben“ (ebd., S. 4). Sie beeinflussen die Wahrnehmung, das Erleben, Denken und Handeln der Arbeitenden und strukturieren so ihre Lebenserfahrung. Die fünf Erlebniskategorien werden im Folgenden kurz erläutert (vgl. ebd., S. 4–5):

1. Organisierte Arbeit vermittelt eine *Zeitstruktur*, die das Zeiterleben der Arbeitenden entscheidend prägt.
2. Die Arbeit ermöglicht den Menschen eine Ausdehnung ihrer *sozialen Kontakte*.
3. Durch die Arbeitsteilung erfahren die Arbeitenden den *kollektiven Zweck* der Arbeit, der im Erhalt der materiellen Kultur einer Gesellschaft besteht. Diese Erlebniskategorie vermittelt dem Arbeitenden, dass er „nicht nur ein biologischer Organismus, sondern [...] eine zutiefst soziale Existenz [hat]“ (ebd., S. 5).
4. Die Arbeit hat eine große Bedeutung für den *sozialen Status und Identität* der Menschen.
5. Arbeit erzwingt *Aktivität*.

Volmerg hat diese Erlebniskategorien aufgegriffen und um die entfremdenden Anteile moderner Arbeit erweitert. Zudem hat sie sich eingehend mit der subjektiven Bedeutung der Erlebniskategorien für die Arbeitenden beschäftigt (vgl. 1988a).

Die empirische Untersuchung dieser Arbeit orientierte sich an der Frage, wie sich die von Jahoda und Volmerg beschriebenen, mit der Arbeit verbundenen Erlebniskategorien bzw. Entfremdungsformen in den untersuchten sozial privilegierten und unterprivilegierten Gruppen voneinander unterscheiden. Um dieser

³³ Ausgangspunkt für die Entwicklung dieser Erlebniskategorien waren Studien Jahodas zu den psychosozialen Konsequenzen der Arbeitslosigkeit in den respektablen Volks- und Arbeitermilieus. Die wohl bekannteste Studie ist die über die Arbeitslosen von Marienthal, einem österreichischen Dorf in der Nähe Wiens, aus den 1930er Jahren. Die Studie zeigt, dass die meisten Arbeitslosen nicht nur unter der Verschlechterung ihrer ökonomischen Situation leiden, sondern auch unter dem Wegfall der Erlebniskategorien, die nicht ohne Weiteres durch andere Tätigkeiten, die nicht dem Verdienst des Lebensunterhalts dienen, ersetzt werden können.

Frage nachzugehen, dienten unter anderem folgende Unterfragen: Welche Erlebniskategorien werden den Frauen durch die Arbeit ermöglicht und welche werden ihnen versagt? Wie schlägt sich dies im subjektiven Erleben der Frauen nieder? Gibt es abgesehen von den erwähnten Erlebniskategorien weitere von den Frauen beschriebene Erfahrungsdimensionen? Welche Arbeitsstrukturen sorgen dafür, dass die Arbeit als befriedigend bzw. unbefriedigend erlebt wird? Welche Formen sozialer Ungleichheit (insbesondere milieuspezifische und geschlechtsspezifische) lassen sich in den Arbeitsbeziehungen finden? Wie wirken sich Formen sozialer Ungleichheit auf die Gestaltung privater Lebensentwürfe aus? Welche Veränderungen in Arbeits- und Privatsphäre wünschen sich die Frauen?

9 Die hermeneutischen Interpretationen

In Brasilien und Deutschland wurde jeweils eine Gruppendiskussion mit Raumpflegerinnen und eine mit Professorinnen geführt. Die hermeneutische Auswertung der vier Gruppendiskussionen liegt in den Kapiteln 9.1 bis 9.4 vor. In die abschließende vergleichende Interpretation in Kapitel 9.5 wurden zudem die mit Raumpflegerinnen und Professorinnen in Brasilien und Deutschland geführten Einzelinterviews einbezogen. In Deutschland habe ich zehn Professorinnen und fünf Raumpflegerinnen und in Brasilien sechs Professorinnen und acht Raumpflegerinnen interviewt. Ihren Arbeitsplatz hatten die befragten Frauen, Raumpflegerinnen wie Professorinnen, an verschiedenen Universitäten. Die befragten Professorinnen waren an sozial- und geisteswissenschaftlichen Fachbereichen tätig. Die Kontaktaufnahme zu den Raumpflegerinnen in Deutschland gestaltete sich schwieriger als erwartet. Ich hatte den Eindruck, dass viele der Frauen mir gegenüber misstrauisch waren, vielleicht weil sie befürchteten, die mir anvertrauten Informationen könnten ihnen anschließend zum Nachteil gereichen. Ein weiteres die Akquise erschwerendes Problem war die straffe Zeitorganisation der Raumpflegerinnen, die nach ihrer Arbeitszeit in der Regel feste Termine hatten (meist familiäre Verpflichtungen oder eine weitere Arbeitsstelle). In Brasilien erklärten sich deutlich mehr Raumpflegerinnen zu einem Interview bereit. Die Akquise der Professorinnen erfolgte teils über informelle Kontakte, teils über formelle Anschreiben. In Deutschland ließen sich für einen gemeinsamen Termin lediglich drei Professorinnen finden, so dass die Gruppendiskussion nur aus jenen drei Teilnehme-

rinnen bestand. Auch für die Gruppendiskussion mit deutschen Raumpflegerinnen konnte ich nur drei Frauen gewinnen. Mit der Unterstützung einer Professorin ließ sich in Brasilien eine Gruppendiskussion mit neun Professorinnen und eine Gruppendiskussion mit zwölf Raumpflegerinnen realisieren. Die Teilnehmerinnen der jeweiligen Gruppendiskussionen waren untereinander bekannt.

Die Namen sowie persönliche Daten der Professorinnen, Raumpflegerinnen und anderer erwähnter Personen, die ein Rückschließen auf deren Identität ermöglichen könnten, wurden anonymisiert.

9.1 Interpretation der Gruppendiskussion mit deutschen Raumpflegerinnen

An der einstündigen Gruppendiskussion im Sommer 2012 nahmen drei an einer deutschen Universität beschäftigte Raumpflegerinnen teil. Die Diskussion fand im Pausenraum der Raumpflegerinnen, der zugleich als Lager für die Putzwerkzeuge diente, statt. Zum Zeitpunkt der Gruppendiskussion war Frau Westhoff Mitte Fünfzig, Frau Maler und Frau König waren Ende Dreißig. Frau Westhoff und Frau König arbeiteten seit etwa zehn Jahren im gleichen Universitätsgebäude, Frau Maler reinigte dort bereits seit 15 Jahren. Sie waren von einer externen Gebäudereinigungsfirma angestellt und erhielten den nach dem Arbeitnehmer-Entsendegesetz festgelegten Mindestlohn.³⁴ Frau Maler, Frau Westhoff und Frau König waren für die Reinigung eines Gebäudes zuständig, das über einen Hörsaal, eine Bibliothek, eine Cafeteria, mehrere Seminarräume, über 20 Sanitäreinrichtungen und etwa 100 Büroräume verfügte. Sie arbeiteten von Montag bis Freitag. Offizieller Arbeitsbeginn war 6:00 Uhr, Frau Westhoff und Frau König nahmen ihre Arbeit jedoch bereits um 4:30 Uhr bzw. 5:00 Uhr auf, weil die Reinigung des Gebäudes den Frauen zufolge sonst nicht zu bewältigen gewesen wäre. Frau König und Frau Westhoff beendeten ihre Arbeit in diesem Gebäude um 10:00 Uhr, Frau Maler um 12:00 Uhr. Im Anschluss reinigten Frau König und Frau Westhoff noch in weiteren Gebäuden auf dem Universitätsgelände, Frau Maler übernahm am Nachmittag gelegentlich noch die Vertretung in einem Kindergarten. Frau Westhoff kehrte, wenn die Arbeit in den anderen Gebäuden erledigt war, noch

³⁴ Zum Zeitpunkt der Gruppendiskussion lag der Mindestlohn in der Innen- und Unterhaltsreinigung in Westdeutschland bei 8,82 Euro brutto und in Ostdeutschland bei 7,33 Euro (vgl. http://www.bmas.de/SharedDocs/Downloads/DE/pr-mindestloehne-aentg-uebersicht.pdf?__blob=publicationFile, S. 2, zuletzt geprüft am 18.06.2013).

einmal in das Gebäude, das sie morgens zusammen mit ihren Kolleginnen Frau Maler und Frau König gereinigt hatte, zurück, um noch einmal die Toiletten zu säubern und die gebrauchten Putzlappen zu waschen. Frau Westhoff arbeitete nach eigenen Angaben täglich etwa dreizehn Stunden, Frau König neun Stunden und Frau Maler sechs Stunden, wenn sie keine Vertretung übernahm.³⁵

Mit dem Begriff ‚Arbeit‘ verbinden die Frauen zunächst ‚Geld‘, ‚Freiheit‘ und „dass man etwas zu tun hat“:

FRAU WESTHOFF: „Erst mal Geld, Freiheit, dass man sich was leisten kann, ne?“

FRAU MALER: „Und dass man was zu tun hat, dass man nicht zu Hause hockt und sich denn denkt: ‚Mensch, na ja, was mach ich denn heute mal?‘ Ne? Dass man weiß, wofür man aufsteht.“

DISKUSSIONSLEITERIN³⁶: „Ja, und so, dass man mal rauskommt, mit den Kollegen...“

FRAU MALER: „Soziale Kontakte...“

DL: „Mal was anderes sieht oder so, mal mit anderen noch sprechen kann, würde auch ne Rolle spielen, würden Sie sagen?“

FRAU MALER: „Ja, große Rolle, große Rolle, die sozialen Kontakte, die fehlen ja, wenn man denn zu Hause hockt, also da ist man nur für sich, das ist nicht so schön.“

FRAU WESTHOFF: „Hat die Beine immer nur oben [Gelächter].“

FRAU KÖNIG: „Ist auch im Urlaub so.“

FRAU MALER: „Man lässt sich irgendwann gehen, ne?“

FRAU WESTHOFF: „Man hat Langeweile dann.“

[...]

FRAU KÖNIG: „Nachher haste dich dann auch nochmal dran gewöhnt, das ist es ja, dann biste in den Tiefpunkt reingefallen. Sehe ich im Freundeskreis bei uns ja, die kriegen den Hintern nicht mehr hoch.“

Unter Arbeit verstehen die Frauen offenbar Erwerbsarbeit, die ihre materielle Existenz sichert, sie zur Aktivität motiviert (sonst hätte man „die Beine immer nur oben“, Frau Westhoff) und ihrem Leben einen Sinn verleiht („man weiß, wofür man aufsteht“, Frau Maler). Die Identifikation von Arbeit mit Erwerbsarbeit wird auch daran deutlich, dass lediglich der Kontext darüber zu entscheiden scheint, ob das Reinigen von den Frauen als Arbeit empfunden wird oder nicht. Reinigen die Frauen gegen Entlohnung, verstehen sie die Tätigkeit als Arbeit, das unbezahlte Reinigen zu Hause gilt ihnen hingegen offenbar nicht als Arbeit. Dass der Begriff der Arbeit für die Frauen untrennbar verwoben ist mit Erwerbsarbeit und

³⁵ Am Ende der Gruppendiskussion schlugen die Raumpflegerinnen mir vor, sie während eines Arbeitstages zu begleiten, um mir selbst ein Bild von ihrer Arbeit machen zu können. Ich nahm dieses Angebot an. Meine Erfahrungen schildere ich im Anschluss an diese Interpretation.

³⁶ Diskussionsleiterin wird im Folgenden mit ‚DL‘ abgekürzt.

Existenzsicherung, zeigt sich zudem an den Antworten auf die Frage der Diskussionsleiterin, ob sie sich auch vorstellen könnten, zu Hause zu bleiben:

FRAU MALER: „Nein.“

FRAU WESTHOFF: „Nee, Nee.“

FRAU KÖNIG: „Alleine geht ja schon gar nicht wegen dem Geld.“

FRAU WESTHOFF: „Verpflichtungen, die man ja hat.“

Den Frauen erscheint die Notwendigkeit der Erwerbsarbeit zur Existenzsicherung so selbstverständlich, dass das in der Arbeitsgesellschaft Unmögliche und Verpönte (eine gesicherte Existenz ohne Erwerbstätigkeit) offenbar nicht einmal gedacht werden kann. Die Antworten der Raumpflegerinnen weisen zudem darauf hin, dass die Frauen Arbeit im Sinne der Erwerbsarbeit als etwas begreifen, das außerhalb des Hauses stattfindet, d.h., auch die in der Arbeitsgesellschaft gängige Trennung von Wohn- und Arbeitsort wird von den Frauen offenbar als unveränderbare Gegebenheit empfunden. Der durch die verstellte Einsicht in die Veränderbarkeit gesellschaftlicher Verhältnisse begünstigte Tatsachensinn, der pragmatische Blick für das scheinbar Machbare und Mögliche, scheint mit einer Verkümmern des Möglichkeitssinns, der sich mittels Phantasie, Vorstellungsvermögen und Träumen über vermeintliche Grenzen hinwegzusetzen vermag, einherzugehen.

Der Sinn, den die Erwerbsarbeit ihrem Leben gibt („man weiß, wofür man aufsteht“, Frau Maler) scheint weniger in der konkreten Tätigkeit (der Reinigung) zu liegen als vielmehr in der Motivation zur Aktivität überhaupt. Im Vordergrund steht offenbar, „*dass* man was zu tun hat“ (Frau Maler) und weniger *was* man zu tun hat. Erwerbslosigkeit und selbst die kurzzeitige Unterbrechung der Erwerbstätigkeit durch Urlaub scheinen die Frauen hingegen mit Nichtstun und Antriebslosigkeit zu verbinden („die Beine immer nur oben“, Frau Westhoff; „man lässt sich irgendwann gehen“, Frau Maler). Die Frauen scheinen ihre Freizeit nicht genießen zu können, weil sie die ihnen zur Verfügung stehende freie Zeit nicht zu gestalten vermögen. Die von den Raumpflegerinnen in ihrer Freizeit empfundene Antriebslosigkeit beschreibt Ferenczi bereits 1919 mit den Phänomenen der *Sonntags-* und *Ferialneurosen*, für die „eine gewisse spannungsvolle Langeweile“ (1919, S. 47) charakteristisch seien, „die die Betreffenden mit keinerlei Zerstreuung hindern können, gepaart mit einer für sie selbst qualvollen Arbeitsunfähigkeit“ (ebd.).

Wilhelm Revers macht in seiner Abhandlung „Die Psychologie der Langeweile“ darauf aufmerksam, dass

„[n]ur die deutsche Bezeichnung ‚Langeweile‘ – in Kants Anthropologie, Königsberg 1800, §§ 14 und 61 noch getrennt, ‚lange Weile‘ – [...] den Zeitbegriff [...] in die Bezeichnung dieses Erlebnisses [einschließt], für welches die antiken Sprachen keine angemessene Bezeichnung haben, wahrscheinlich, weil der antike Mensch nicht an Langeweile in unserem Sinne ‚leiden‘ konnte“ (1949, S. 59, Fn 25).

Revers geht weiterhin davon aus, dass Langeweile ein „typisch abendländisches Gefühl“ (ebd., S. 68) sei und sich aus der Geschichte und den in der abendländischen Kultur vorherrschenden Strukturen erklären lassen müsse. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang die Abhandlung ‚Melancholie und Gesellschaft‘ von Wolf Lepenies, der die aufkommende Langeweile des Adels im Frankreich des 17. Jahrhunderts auf die Etablierung der absolutistischen Staatsform und der damit einhergehenden Entmachtung der Adligen zurückführt. „Die Langeweile dieser Epoche“, so Lepenies, „resultiert aus dem Gefühl, nichts mehr verändern, nichts mehr tun zu können: die Gültigkeit der Weltinhalte ist festgelegt“ (1969, S. 74). Die Langeweile ist Lepenies zufolge also eng verbunden mit Gefühlen der Resignation und Melancholie, die er wie folgt differenziert: „Resignation ist das Erlebnis der Vermissung, Enttäuschung und der Niederlage; Melancholie der auf Dauer gestellte emotionale und affektive Zustand, der diesem Moment der Resignation folgt“ (ebd., S. 76). Lepenies geht davon aus, dass die Melancholie der Adligen im absolutistischen Frankreich Ausdruck einer rigiden Gesellschaftsstruktur ist, von der ein hoher Druck zur Verhaltenskonformität ausgeht (vgl. ebd., S. 77). Die Langeweile lasse sich als Reaktion auf ein „Zuviel an Ordnung“ (ebd., S. 69) verstehen. Eine solche „geschlossene Kultur, wie sie sich am absolutistischen Hof zeigt, läßt sich“, so Lepenies,

„definieren durch die Verbindung maximaler Verhaltensalternativen von je geringsten Differenzen (nämlich Etikette) und einem Minimum tolerierter Abweichung. Dennoch wirkt in dieser Kultur noch die melancholische Abweichung systemerhaltend, weil sie sich am allgemein akzeptierten Leitbild orientiert. La Rochefoucauld beginnt nicht, den Hof zu verdammen, sondern träumt höchstens davon, selbst zu herrschen“ (ebd., S. 77).

Lepenies zufolge scheint sich in der Melancholie des Adligen La Rochefoucauld weniger die Abneigung gegen das bestehende Machtgefüge zu offenbaren als vielmehr die Enttäuschung darüber, nicht selbst an der Macht teilzuhaben. Die Etikette, denen sich die Adligen am Hof zu unterwerfen hatten, fungierten als

Machtinstrument: Sie dienten der Kontrolle der Adligen und der Sicherstellung der absolutistischen Herrschaft. Lepenies gelten die Etikette als „die Fiktion einer Macht, der sich auch der König unterwirft“ (ebd., S. 70).

Auch in modernen demokratischen Staaten scheint die Langeweile Ausdruck von Ohnmacht und Resignation zu sein. Es ist zu vermuten, dass die Langeweile der Menschen in modernen Industriestaaten in engem Zusammenhang mit der industriellen Revolution steht. Die Folgen der im Rahmen der Industrialisierung vollzogenen Umgestaltung der Arbeit für die Subjektivität haben Marie Jahoda, Paul Lazarsfeld und Hans Zeisel in ihrer 1933 veröffentlichten Studie „Die Arbeitslosen von Marienthal“ untersucht. Die Schließung der Textilfabrik im österreichischen Marienthal Ende der 1920er Jahre führte zur schlagartigen Arbeitslosigkeit des Großteils der Bewohner von Marienthal. Bereits zu Beginn der Untersuchungen fällt den Forschern die „abgestumpfte[] Gleichmäßigkeit“ (Jahoda et al. 1975, S. 55) und das „einförmige[], bewegungsarme[] Bild“ (ebd.) auf, das Marienthal ihnen bietet. Obwohl die Menschen nun mehr Zeit hätten, sich in Vereinen zu engagieren, die Bibliothek zu besuchen oder den Park zu pflegen, gehen die Mitgliederzahlen der meisten Vereine zurück, die Bibliothek verzeichnet deutlich weniger Entleihungen (obwohl diese mittlerweile kostenlos sind) und auch der Park befindet sich in desolatem Zustand. Die freie Zeit bedeutet für die arbeitslos gewordenen Marienthaler offenbar keinen „Gewinn“ (ebd., S. 83), sondern scheint vielmehr ein „tragisches Geschenk“ (ebd.) zu sein. Dies zeigen auch die Bemerkungen einiger Marienthaler auf den von den Forschern ausgeteilten Zeitverwendungsbögen: „›Was soll ein Arbeitsloser denn mit seiner Zeit machen?‹ [...]; ›Ich hab früher weniger Zeit für mich gehabt, aber mehr für mich getan.‹ Oder: ›Für uns Arbeitslose gibt es ja keine Möglichkeit mehr, sich zu beschäftigen.‹“ (Erwerbslose Marienthaler, zit. n. Jahoda et al. 1975, S. 86). Die Ohnmacht und die Melancholie, die in der Langeweile der Erwerbslosen zum Ausdruck kommen, scheinen auch symptomatisch für die Arbeitsgesellschaft, wie wir sie heute kennen. Für Adorno gehört die Langeweile

„als Komplement zur entfremdeten Arbeit, als Erfahrung der antithetisch ›freien Zeit‹, sei es, daß diese bloß die verausgabte Kraft reproduzieren soll, sei es, daß die Aneignung fremder Arbeit als Hypothek auf ihr lastet. Die freie Zeit bleibt der Reflex auf den dem Subjekt heteronom auferlegten Rhythmus der Produktion, der auch in den müden Pausen zwangshaft festgehalten ist. Das Bewußtsein der Unfreiheit der ganzen Existenz, das der Druck der Anforderungen des Erwerbs, also

Unfreiheit selber, nicht aufkommen läßt, tritt erst im Intermezzo der Freiheit hervor. Die Nostalgie du dimanche ist nicht das Heimweh nach der Arbeitswoche, sondern nach dem von dieser emanzipierten Zustand“ (1951, S. 199).

Adorno beschreibt die Langeweile als Folge der durch die Industrialisierung zunehmenden Fremdbestimmung der Arbeitenden, deren Tagesrhythmus und Lebensplanung wesentlich durch die Arbeitszeit bestimmt sind. Vor dem Hintergrund, dass den Arbeitenden die Kontrolle hinsichtlich der Gestaltung der Arbeitstätigkeit und des Arbeitsrhythmus weitgehend entzogen ist, scheint es nicht verwunderlich, dass sie auch ihre Freizeit nicht selbstbestimmt zu gestalten vermögen, sondern auf äußere Anreize (Freizeitindustrie) angewiesen sind. Aber auch die entfremdete Arbeit selbst sorgt für Langeweile, denn sie verhindert die Selbstverwirklichung, die die ‚lange Weile‘ vertreibt (vgl. Revers 1949, S. 48). Auch Freud bemerkt, dass die Arbeit nur dann als befriedigend erlebt werde, wenn es sich um eine „frei gewählte“ (1930, S. 438, Fn 1) handele.

Das für die Langeweile charakteristische Leiden an der Zeit führt Adorno auf die Hoffnungslosigkeit der von Langeweile Betroffenen zurück: Wenn „morgen schon wieder gestern weitergeht“ (1951, S. 199), wenn sich das Gleiche ewig wiederholt, dann verliert Zeit ihren Sinn; die Zeit der langen Weile kann nicht gelebt, sie kann nur totgeschlagen werden. „Die Zeit wird“, so Revers, „in der Langeweile zum Gegenstand, auf welchen sich die gespannte Aufmerksamkeit richtet“ (1949, S. 60). Im Zustand der Langeweile liegt die Konzentration nicht mehr auf der lusterfüllten Tätigkeit, die die Zeit vergessen lässt, sondern diese rückt in den Vordergrund der Aufmerksamkeit und wird hierdurch zur langen Weile, die nicht vergehen will. Der langen Weile liegt eine Spannung zugrunde, die sich nicht auflösen vermag.

Revers vertritt die interessante These, dass das Erleben von Unlust sowohl für das Selbstbewusstsein als auch für das Zeitbewusstsein von zentraler Bedeutung sei. Erst das „negative Erlebnis der ‚unausgefüllten‘ Zeit, also der ‚langen‘ Weile“ (Revers 1949, S. 59) bringe dem Menschen die Zeit zu Bewusstsein, „so wie ihm sein eigenes Ich auf moralischem Gebiet erst in der Verletzung der Ichsphäre durch ein wirkliches oder vermeintliches Unrecht zum Bewußtsein kommt“ (ebd.). „Wie also der Mensch sein Ich zuerst ‚erleidet‘“, so Revers, „so scheint er auch die Zeit zuerst zu ‚erleiden‘“ (ebd.). Das Leiden am Ich und an der Zeit scheint der Fähigkeit zur Distanzierung und Reflexion des Selbst und der Zeit

vorauszugehen. Wenn das Leiden an der Zeit, wie Revers annimmt, geschichtlich betrachtet ein noch recht junges Phänomen ist, dann ist dies auf einen Wandel des Zeitverständnisses und -bewusstseins zurückzuführen. Vor der Industrialisierung, mit der die Verbreitung der mechanischen Uhr einherging, lebten die Menschen *in der Zeit*. Ihr Lebensrhythmus war bestimmt durch natürliche Gegebenheiten (Tag und Nacht, Sonne und Mond, Jahreszeiten). Eine distanzierte Betrachtung des Weltgeschehens und das Bewusstsein darüber, dass es womöglich auch andere Zeiteinteilungen geben könnte, waren ihnen fremd. Die durch die Zeitmessung gewonnene Möglichkeit der Distanzierung vom Zeitgeschehen erlaubt den Menschen einerseits ein größeres Maß an Autonomie und Freiheit. Andererseits bringt der eröffnete Gestaltungsraum das Leiden an der Zeit hervor, denn erst wenn die Zukunft offen erscheint, können Erwartungen an diese enttäuscht werden. Erst die Freiheit ermöglicht die „Verzweiflung an der Zukunft“ (Revers 1949, S. 58). In dieser Hoffnungslosigkeit verbirgt sich jedoch zugleich der Wunsch nach dem Nichtidentischen. In ihr zeigt sich wie in einer Art Negativ-Utopie das für die Zukunft Erhoffte. Im Folgenden soll die der Langeweile innewohnende Dialektik von Hoffnungslosigkeit und Hoffnung, Negativ-Utopie und Utopie, leerer und erfüllter Zeit in den Konflikten der Raumpflegerinnen nachgespürt werden.

Im auffallenden Gegensatz zur der von den Frauen in ihrer Freizeit empfundenen Leere und Langeweile stehen der während der Arbeitszeit erlebte Zeitdruck und Stress, die im Zusammenhang mit der Frage nach dem Arbeitsbeginn thematisch werden:

DL: „Wann fangen Sie morgens an?“

FRAU MALER: „Um sechs.“

FRAU KÖNIG: „Um fünf [lacht].“

FRAU WESTHOFF: „Halb fünf [lautes Gelächter].“

[...]

FRAU KÖNIG: „Nur der frühe Vogel fängt den Wurm. Das ist halt, weil man hier so viel, weil so viel so früh um die Zeit fertig sein muss, Hörsaal, Schulungsräume...“

FRAU WESTHOFF: „Und das muss ja bis acht fertig sein.“

FRAU KÖNIG: „Also Arbeitsbeginn ist eigentlich sechs Uhr, aber das machen wir jetzt schon, wir sind schon eher damit angefangen, weil sonst kriegen wir’s gar nicht gebäckt.“

DL: „Das kommt von der Zeit dann einfach nicht hin, ne? Das in der Zeit zu schaffen.“

FRAU WESTHOFF: „Es ist zu viel zu tun, aber wir haben zu wenig Zeit dafür.“

FRAU KÖNIG: „Auch wenn man mehr Zeit kriegen würde, würd das nicht funktionieren, weil um acht fängt hier alles an.“

Mit dem Sprichwort „Nur der frühe Vogel fängt den Wurm“ scheint Frau König zum Ausdruck bringen zu wollen, dass die Frauen den Willen und die Bereitschaft

mitbringen, ihre Arbeit gewissenhaft zu erledigen. Dass den Frauen viel daran gelegen ist, ihren Arbeitsbereich in Ordnung zu halten, zeigt sich auch daran, dass sie bereits eine bzw. anderthalb Stunden früher mit der Arbeit beginnen und dass sie von ihrem eigenen Geld Putzmaterialien kaufen (z.B. Lederlappen), die ihnen die Gebäudereinigungsfirma nicht stellt. Die Schilderungen der Raumpflegerinnen machen jedoch deutlich, dass das Sprichwort etwas suggeriert, was mit der Lebensrealität der Frauen nicht übereinzustimmen scheint. Suggestiert wird, dass sich frühes Aufstehen, das Disziplin und Fleiß erfordert, bezahlt macht, man für seine Mühen entlohnt wird. Wenn man fleißig und diszipliniert ist, so die Botschaft des Sprichworts, wird sich der Erfolg schon einstellen, d.h., man selbst bestimmt über den Erfolg bzw. Misserfolg im Leben. Die Erfahrung der Frauen zeigt jedoch, dass dies offensichtlich nicht zutrifft, denn obwohl die Frauen ein hohes Verantwortungsbewusstsein haben, fleißig und diszipliniert sind, macht sich ihre Arbeit nicht bezahlt – weder hinsichtlich des Gehalts noch im Hinblick auf die ihnen entgegengebrachte gesellschaftliche Anerkennung. Das Sprichwort ‚Nur der frühe Vogel fängt den Wurm‘ ist offenbar Ausdruck der in der Arbeitsgesellschaft verbreiteten Leistungsideologie, die eine ähnliche Funktion wie die von Lepenies erwähnten Etikette am Hof des Sonnenkönigs zu erfüllen scheint. Wer sich der Leistungsideologie nicht unterordnet, büßt seine Daseinsberechtigung als anerkanntes Mitglied der Gesellschaft ein. Die resignierte Feststellung eines Arbeitslosen aus Marienthal: „Für uns Arbeitslose gibt es ja keine Möglichkeit mehr, sich zu beschäftigen“ (Arbeitsloser Marienthaler, zit. n. Jahoda et al. 1975, S. 86) macht deutlich, wie sich die Verabsolutierung der Arbeit auf die psychische Struktur der Menschen auswirkt. Nur Beschäftigungen im Rahmen gesellschaftlich organisierter Arbeit erscheinen den Menschen als sinnvoll. Daher haben Erwerbslose, wie der zitierte Marienthaler, offenbar das Gefühl, dass ihnen jede Möglichkeit genommen ist, sich sinnvoll zu beschäftigen. Die Ohnmacht und die Melancholie des von Arbeitslosigkeit betroffenen Marienthalers weisen darauf hin, dass er sich – wie La Rochefoucauld den Etiketten – dem Credo der Arbeitsgesellschaft gefügt hat: Er glaubt daran, dass die Erwerbsarbeit die einzig mögliche sinnvolle Form der Beschäftigung ist. Auch die Raumpflegerinnen halten an den ‚meritokratischen Etiketten‘ fest, obwohl sich diese nicht in Einklang mit ihren Erfahrungen bringen lassen. Auch sie unterwerfen sich der auf der Leistungsideologie beruhenden „Fiktion einer Macht“ (Lepenies 1969, S. 70).

Dass es sich jedoch nicht um eine totale, lückenlose Unterwerfung handelt, zeigt die Empörung der Frauen angesichts der prekären Arbeitsverhältnisse, die sich während der Gruppendiskussion immer wieder Bahn bricht. Auch die Thematisierung der eigentlichen Ursachen des Zeitdrucks – der stetige Personalabbau und die hierdurch bedingte Arbeitsverdichtung – weist darauf hin, dass der Glaube der Frauen an die ‚meritokratischen Etikette‘ brüchig ist:

FRAU KÖNIG: „Früher war das auch nicht so schlimm, hier waren früher viel mehr Frauen in diesem Gebäude und dann wurden halt die Stunden... Stundenkürzung gemacht, um... aber, dass wir nicht mit den Stunden runterkommen, haben wir natürlich – Frauen wurden teilweise entlassen, sind gegangen – da haben wir noch die Reviere³⁷ mit dazu genommen, um auf unsere Stundenzahl wieder zu kommen und das ist ja das, was so...“

DL: „Stress erzeugt, ne?“

FRAU KÖNIG: „Ja, genau. Hätte man nur ein Revier für die gleiche Stundenzahl allerdings natürlich, könnte man das natürlich viel besser sauber halten.“

Dem Zeitrhythmus, dem sich die Frauen auf der Arbeit fügen müssen, liegt ein Verständnis von Zeit als bloßem Wirtschaftsfaktor zugrunde. Für die Gebäudereinigungsfirma, die für die Reinigung des Gebäudes von der Universität beauftragt wurde, bedeutet Zeit Geld. Die vom ökonomischen Gebot der Profitmaximierung durchdrungene Zeit orientiert sich weder an dem Zeitbedarf, der für die nachhaltige Pflege des Gebäudes erforderlich ist, noch an dem Bedürfnis der Nutzer und Nutzerinnen nach sauberen Räumlichkeiten und auch nicht an den Bedürfnissen der Raumpflegerinnen, die aufgrund der Zeitknappheit ihre Arbeit nicht mehr zufriedenstellend erledigen können und zudem unter ständigem Zeitdruck und körperlicher Erschöpfung leiden. In der von der Gebäudereinigungsfirma vorgegebenen Zeitorganisation wird die Zeit auf ihren Tauschwert reduziert. Wenn Zeit nur mehr Geld ist, dann scheint die Zeit selbst zu einer Art Fetisch geworden zu sein. Vor diesem Hintergrund erhält Revers' Annahme, dass die Zeit in der Langeweile zum Gegenstand wird, eine noch weitergehende Bedeutung: die Zeit wird zum *konsumierbaren* Gegenstand, zum Konsumgut. Dass Sekunden,

³⁷ Mit ‚Revier‘ wird im Fachjargon des Gebäudereinigerhandwerks der Bereich bezeichnet, für den eine Reinigungskraft zuständig ist.

Minuten, Stunden und Tage von Menschen geschaffene Zeiteinheiten sind³⁸, scheint dem Bewusstsein der Menschen entzogen. Die Zeit hat sich offenbar verselbständigt und tritt den Menschen als eine von ihnen nicht zu beeinflussende Größe gegenüber, der man sich nur mehr unterwerfen kann. Darin ist die Zeit zum Gegenstand, zum Fetisch geworden.

Es ist zu vermuten, dass der Fetischcharakter unserer Zeit eng mit dem Gebot zusammenhängt, die Zeit stets *optimal* auszunutzen, das sich zum einen in Phänomenen der Arbeitsverdichtung und zum anderen im sogenannten Freizeitstress zeigt. Unter der optimalen Ausnutzung der Zeit werden weniger Mußestunden verstanden als vielmehr Tätigkeiten im Sinne der *Vita activa*. Muße ist nun nicht als das Gegenteil der *Vita activa* zu verstehen, denn sie bedeutet nicht Untätigkeit, sondern selbstverwirklichende Beschäftigung „[o]hne den äußeren Regelzwang der Herstellung von Produkten und von Leistungen“ (Negt 1987, S. 178). Byung-Chul Han beschreibt das in der Arbeitsgesellschaft vorherrschende Primat der *Vita activa* als „Zwangsformel“ (2009, S. 98), die sich aufgrund der zunehmend verdrängten Muße „entleert [...] zu einer puren Aktivität, die zur Hektik und Unruhe führt“ (ebd.). Interessant ist in diesem Zusammenhang die Verbindung von Zeitgeiz, Langeweile und analem Charakter, wie sie Alfred Winterstein in seinem 1930 erschienen Artikel „Angst vor dem Neuen, Neugier und Langeweile“ aufzeigt. Die mit Zeit geizenden Menschen rechnet Winterstein den „Zwangskranken“ (1930, S. 552) mit „sogenannte[m] Analcharakter (Haupteigenschaften: Sparsamkeit, Ordentlichkeit, Reinlichkeit, Eigensinn)“ (ebd.) zu. „Ihr Interesse an der Zeit“ sei, so Winterstein, „überbetont; der Zeitbegriff gilt ihrem

³⁸ Gerhard Dohrn-van Rossum weist darauf hin, dass die Einteilung einer Stunde in 60 Minuten und einer Minute in 60 Sekunden sich erst gegen Ende des 16. Jahrhunderts langsam durchzusetzen begann (1992, S. 261). In der Antike waren noch Temporalstunden üblich, deren Dauer je nach Tageslänge variierte (vgl. ebd., S. 26). Die heute gängige 24-Stunden-Zählung mit Beginn der ersten Stunde um Mitternacht fand hingegen erst mit „der Entfaltung der modernen Verkehrssysteme“ (ebd., S. 114) Verbreitung. Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts gab es sehr unterschiedliche Formen der Stundenzählung. Während in Italien die erste Stunde kurz nach Sonnenuntergang begann und von da an bis zur 24. Stunde durchgezählt wurde, unterschied die Nürnberger Uhr zwischen Tag- und Nachtstunden. Die erste Stunde des Tages begann bei Tagesanbruch und die erste Nachtstunde bei Sonnenuntergang (vgl. ebd., S. 111–112). „Wegen der Langsamkeit aller Kommunikation“, so Dohrn-van Rossum, „störte das Nebeneinander der verschiedenen Stundenzählungen niemanden; nur Reisende registrierten es verwundert“ (ebd., S. 114). Dass die Zeitordnung eine willkürliche ist, zeigt auch die Einführung der Dezimalzeit im Zuge der Französischen Revolution. Im Revolutionskalender zählte eine Woche zehn Tage, ein Tag zehn Stunden, eine Stunde einhundert Minuten und eine Minute einhundert Sekunden.

Unbewußten als Wertäquivalent der Darmprodukte und des Geldes (siehe die Redewendung ‚*Time is money*‘, Zeit ist Geld)“ (ebd.). Man könnte den Zeitgeiz also als Reaktion auf den Fetischcharakter verstehen, den die Zeit in der Arbeitsgesellschaft angenommen hat: Die Zeit wird wie ein Konsumgut behandelt, mit dem man sparsam umgehen könne. Der Zeitgeiz kann jedoch auch als unbewusster Akt des Widerstands gegen den übermächtig gewordenen Fetisch gedeutet werden. Der mit Zeit Geizende ist bestrebt, die ihm durch den Fetisch entzogene Kontrolle über seine Lebenszeit zurückzugewinnen, indem er nun seinerseits versucht, die fetischisierte Zeit zu kontrollieren und zu beherrschen.

Die den Frauen auferlegte Zeitnot scheint neben der Profitmaximierung noch eine weitere Funktion zu erfüllen. Negt zufolge steht die gesellschaftlich streng regulierte Organisation von Arbeits- und Freizeit, Arbeits- und Freiräumen im Dienste bestehender Machtverhältnisse. Negt unterscheidet zwischen funktionalen und extrafunktionalen Komponenten der Arbeit. Arbeit im funktionalen Sinne wäre Negt zufolge,

„was in der Gesamtökonomie der menschlichen Lebenschancen begründet ist; *extrafunktional* dagegen, was darüber hinausgeht und wesentlich darin besteht, die Notwendigkeit möglichst langer Arbeitszeit als Hebel der Verinnerlichung von Disziplin, der Aufrechterhaltung der Existenzangst und der Bewahrung von Loyalität zu den bestehenden Verhältnissen zu benutzen. Dieser extrafunktionale Teil der Arbeitszeit wird immer größer und ist dabei, den funktionalen zu überwuchern“ (1987, S. 176–177).

Die langen Arbeitszeiten der Raumpflegerinnen von neun bzw. dreizehn Stunden und die Arbeitszeitverdichtung, der die Frauen unterworfen sind, gehören, in der Terminologie Negts gesprochen, zu dem extrafunktionalen Anteil der Arbeit. Die Frauen sind einen Großteil des Tages mit Erwerbsarbeit beschäftigt, die aufgrund der stetig steigenden Leistungsanforderungen körperlich sehr ermüdend ist. Die zeitlichen und körperlichen Ressourcen der Raumpflegerinnen sind nach beendetem Arbeitstag weitgehend erschöpft und genau darin liegt Negt zufolge der extrafunktionale Sinn: Die Widerstandskraft der Frauen gegen die ihnen zugemuteten Arbeits- und Lebensbedingungen wird durch die kräftezehrende Arbeitstätigkeit und die existenziellen Sorgen geschwächt. In der ihnen verbleibenden spärlichen freien Zeit geben die Frauen vermutlich eher dem Bedürfnis nach, sich auszu-ruhen, als dass sie sich Gedanken über die bestehenden Herrschaftsverhältnisse machen. Die Zeitknappheit und der damit verbundene anhaltende Stress, dem die

Frauen ausgesetzt sind, scheint vor diesem Hintergrund ein „zentrales Mittel der kulturellen Befestigung von Gehorsam, Anpassungsbereitschaft und Triebverzicht“ (ebd., S. 177). „Die Verabsolutierung der *vita activa*“, so Han, „vertreibt aus dem Leben alles, was kein Akt, keine Aktivität ist. Der allgemeine Zeitdruck vernichtet das Umweghafte und das Indirekte“ (2009, S. 107). Emanzipationsprozesse erfordern nun aber gerade eine der *Vita activa* entgegengesetzte Zeitorganisation, die das Umweghafte und Indirekte zulässt:

„Sind im Herrschaftssystem Raum und Zeit eindeutig nach Ökonomisierungsregeln festgelegt, die den Zweck haben, Verschwendung möglichst auszuschließen, so sind umgekehrt Zeitrhythmen und räumliche Verdichtungsgrade in kollektiven Emanzipationsprozessen durch Mehrdeutigkeit und raschen Wechsel bestimmt. *Verständigungsorientierung* macht viele Um- und Abwege durch; es ist eine qualitative Zeit, welche die lineare Geschwindigkeit der auf das punktuelle Ziel der Entscheidung gerichteten Zeitraffung aufsprengt“ (Negt 1987, S. 95).

Die Gewalt, die den Raumpflegerinnen durch die vorgegebenen zeitlich und räumlich begrenzten Bewegungsspielräume angetan wird, lässt die Frauen jedoch nicht gleichgültig. Die Empörung über die prekären Arbeitsbedingungen bringt Frau Maler deutlich zum Ausdruck: „Nur langsam, es stinkt uns! Also wir sind Menschen und keine Maschinen.“ Mit dem Bild der Maschine verbindet sich eine Reihe von Assoziationen, die Aufschluss darüber geben, wogegen sich die Wut der Frauen richtet. Maschinen haben keine Gefühle, Bedürfnisse, Wünsche, Sorgen, Nöte oder Ängste. Einer Maschine verlangt es weder nach einer sinnvollen Tätigkeit, in der sie sich selbstverwirklichen kann, noch zeigt sie Ermüdungserscheinungen. Sie kennt nur die Arbeitszeit, die dem gleichmäßigen Takt der Uhr folgt; die Zeit der Muße ist ihr fremd. Der Wert einer Maschine beschränkt sich auf ihre Effizienz und ihr reibungsloses Funktionieren. Ihr einziger Zweck und ihre ganze Daseinsberechtigung liegen in der Arbeitsleistung, die sie erbringt. Mit der Maschinenmetapher scheint Frau Maler zum Ausdruck zu bringen, dass die gegenwärtigen Arbeitsverhältnisse einer Entmenschlichung und Entwürdigung der Raumpflegerinnen gleichkommen. Offenbar fühlen sich die Frauen auf ihre Funktion in der Produktionssphäre reduziert – wie Maschinen sollen sie funktionieren: zuverlässig, schnell und möglichst ohne Ausfall.

Die offensichtlich nicht erfüllbaren Leistungsanforderungen – es bedarf keiner besonderen Fachkenntnis, um zu errahnen, dass ein Gebäude mit etwa 100 Büroräumen, über 20 Toilettenanlagen, Hörsaal, Bibliothek, mehreren Seminar-

räumen und einer Cafeteria innerhalb eines Vormittags von drei Reinigungskräften nur unzureichend gereinigt werden kann – führen dazu, dass die Raumpflegerinnen ihre Arbeit nicht zu ihrer Zufriedenheit erledigen können. Sie müssen ihre Arbeit auf das sogenannte ‚Sichtputzen‘ – eine oberflächliche Reinigung, bei der es vor allem darauf ankommt, dass es sauber aussieht – beschränken.³⁹ Die Arbeitsverdichtung verstärkt die Entfremdung der Frauen, die sich mit dem unbefriedigenden Resultat ihrer Arbeit nicht länger identifizieren können. Wie bereits erwähnt, ist die einer Tätigkeit entzogene Möglichkeit zur Selbstverwirklichung eine der Ursachen für die Entstehung von Langeweile. So schreibt Revers: „Zur Langeweile führen Strebungen, deren Wirksamkeit auf ein Ziel nicht zugleich Selbstverwirklichung ist. Ich langeweile mich, wenn ich tätig bin, ohne in der Tätigkeit mich selbst zu verwirklichen“ (1949, S. 48).

Dass auch die von Negt im Hinblick auf die extrafunktionalen Bestandteile der Arbeit erwähnte „Aufrechterhaltung der Existenzangst“ ihren Sinn nicht verfehlt, zeigt die folgende Diskussion der Frauen, die sich um ihr geringes Monatsgehalt trotz der vielen Arbeitsstunden entspinnt:

DL: „Das sind ja dreizehn Stunden [täglich].“

FRAU WESTHOFF: „Das braucht man auch, damit man überhaupt von dem Geld leben kann. Mir bleibt nicht viel über zum Leben. Also mein Mann, wir beide müssen jetzt schon überlegen: ‚Hauptsache wir überleben bis nächste Woche noch.‘ Dass wir überhaupt noch Lebensmittel holen können. Das ist heftig.“

FRAU MALER: „Und dann muss man ja trotzdem noch auf’s Geld warten, einige, weil wir Verrechnungsscheck bekommen.“

FRAU WESTHOFF: „Ja, am fünfzehnten gibt es. Wir beide [gemeint ist Frau König] sind leider in der Pechsträhne... wir kommen meist vorm einundzwanzigsten nicht ran.“

FRAU KÖNIG: „Das liegt dann so vier, fünf Tage bei der Sparkasse. Und die Sparkasse selber sagt: ‚Normalerweise darf’s nur drei Tage da liegen.‘ Aber fünf warten wir immer.“

FRAU MALER: „Normalerweise, Verrechnungsscheck das ist schon so veraltet, man wird schon ausgelacht bei der Bank, dass man damit ankommt.“

³⁹ Nach Aussage von Herrn Neuhaus, der in der Verwaltung der Universität für die Organisation und Koordination der Eigen- und Fremdreinigung zuständig ist und mit dem ich ein einstündiges Interview führte, kalkulieren viele Gebäudereinigungsfirmen zu wenig Zeit und Personal für die zu erbringende Reinigungsleistung ein. „In der Unterhaltsreinigung“, so Herr Neuhaus, „[wird] mit dem Geld verdient, was man nicht tut.“ Das sei Herr Neuhaus zufolge „zwar irgendwie ein Spruch, aber der trifft’s teilweise schon.“ Die unsaubere Kalkulation vieler Firmen führt Herr Neuhaus zufolge zu dem in der Unterhaltsreinigung verbreiteten Phänomen des ‚Sichtputzens‘, das sich z.B. darin äußere, dass „Intervalle nicht eingehalten [werden]. Also, jetzt Büro zum Beispiel ein Mal [in der Woche], Veranstaltungsräume müssen jeden zweiten Tag gereinigt werden, dabei werden die auch nur ein Mal die Woche gereinigt. So ne Sachen kommen schon vor oder Toiletten ‚Och, sieht ja noch gut aus.‘ Ne? So irgendwie, wird dann nur Müll rausgeholt, aber nicht täglich gewischt, so ne Sachen zum Beispiel“ (Herr Neuhaus).

Auch für die Sparkasse ist die Zeit offensichtlich ein Wirtschaftsfaktor, dem offenbar mehr Gewicht als den existenziellen Sorgen ihrer Kundinnen beigemessen wird. Für Frau Westhoff, die Alleinverdienerin ist, bedeutet die Verzögerung der Auszahlung ihres Gehalts um fünf Tage eine Bedrohung ihrer materiellen Existenz und der ihres Mannes. In den Stimmen der Frauen schwingt ob der prekären Lebenslage mal Aggression, mal Resignation mit. Dass sie trotz der körperlich anstrengenden Arbeit und der langen Arbeitszeiten lediglich einen „Hungerlohn“ (Frau Maler) erhalten, empört die Frauen. Dennoch stellt der Bezug von staatlicher Unterstützung für Frau Westhoff keine Alternative dar:

FRAU WESTHOFF: „Nee, vom Amt leben und so leben will ich nicht. Nee, nee, nee [nachdrücklich]. Und dann noch Rechenschaft ablegen. Nee, das ist nichts für mich. Dann geh ich lieber arbeiten.“

[längere Gesprächspause]

FRAU KÖNIG: „Man hat ja keine... man kann da nicht überlegen, man muss es halt so machen.“

Offenbar erlebt Frau Westhoff den Gang zum Amt als noch weitgehenderen Einschnitt in ihre Autonomie und Würde als die geschilderten Arbeitsbedingungen. Die Äußerung Frau Königs „man kann da nicht überlegen, man muss es halt so machen“ zeigt, dass die existenziellen Nöte und Sorgen den Frauen wenig Freiraum für Überlegungen jenseits der Sicherung ihrer wirtschaftlichen Existenz lassen. Die mit der prekären Existenz verbundenen Ängste sorgen dafür, dass sich die Lebensäußerungen der Frauen auf die für das Überleben notwendigen Überlegungen und Tätigkeiten beschränken. Das Schüren von Existenzängsten, das die Denk- und Phantasietätigkeit hemmt, die zu einem kollektiven Widerstand gegen bestehende Herrschaftsverhältnisse führen könnten, kann Negt zufolge ebenfalls als extrafunktionale Komponente der Arbeit verstanden werden (vgl. 1987, S. 96). Die „Einschränkung und Unterdrückung der sozialen Phantasie“ (ebd.) scheint eine der wesentlichen Ursachen für die Langeweile. Auf den Zusammenhang zwischen Langeweile und eingeschränktem Phantasievermögen weist auch Fenichel hin: „Bekannt ist, daß, wer phantasiebegabt ist, sich selten langweilt, und daß die zur Langeweile disponierten Menschen unfähig oder gehemmt sind in der Produktion von Tagträumen“ (1934, S. 117). Begreift man die Muße mit Revers als „träumendes Wachsein“, als „Zustand des ‚Träumens mit offenen Augen‘, des ‚Dösens‘“ (1949, S. 50), dann wird verständlich, warum die Muße in der Arbeitsgesellschaft als größte Sünde gilt (vgl. Walther 1990, S. 10). Zu groß ist offenbar die Angst der Herrschenden, die Beherrschten könnten in der

Mußezeit von einer besseren Gesellschaft träumen. Auch Adorno macht auf die Langeweile als Resultat unterdrückter Phantasie aufmerksam:

„Eng gehört zur Langeweile das berechnete oder neurotische Gefühl der Ohnmacht: Langeweile ist objektive Verzweiflung. Zugleich aber auch der Ausdruck von Deformationen, welche die gesellschaftliche Gesamtverfassung den Menschen widerfahren läßt. Die wichtigste ist wohl die Diffamierung der Phantasie und deren Schrumpfung [...]. Wer sich anpassen will, muß in steigendem Maß auf Phantasie verzichten. Meist kann er sie, verstümmelt von frühkindlicher Erfahrung, gar nicht erst ausbilden. Die gesellschaftlich eingepflanzte und anbefohlene Phantasielosigkeit macht die Menschen in ihrer Freizeit hilflos [...]. Daß tatsächlich die Menschen mit ihrer freien Zeit so wenig anfangen können, liegt daran, daß ihnen vorweg schon abgeschnitten ist, was ihnen den Zustand der Freiheit lustvoll machte“ (1969, S. 650–651).

Freuds Überlegungen zur Allgemeinhemmung, die er anhand eines Fallbeispiels darlegt, weisen darauf hin, dass sich die für die Langeweile charakteristische Hemmung auf jene unterdrückte Phantasietätigkeit, wie Adorno sie geschildert hat, zurückführen lässt:

„Ein lehrreiches Beispiel einer solchen intensiven Allgemeinhemmung von kurzer Dauer konnte ich an einem Zwangskranken beobachten, der in eine lähmende Müdigkeit von ein- bis mehrtägiger Dauer bei Anlässen verfiel, die offenbar einen Wutausbruch hätten herbeiführen sollen. Von hier aus muß auch ein Weg zum Verständnis der Allgemeinhemmung zu finden sein, durch die sich die Depressionszustände und der schwerste derselben, die Melancholie, kennzeichnen. Man kann also abschließend über die Hemmungen sagen, sie seien Einschränkungen der Ichfunktionen, entweder aus Vorsicht oder infolge von Energieverarmung“ (1926, S. 117).

Die Hemmung ist Ausdruck unterdrückter Triebwünsche. In dem von Freud geschilderten Fallbeispiel handelte es sich um einen aggressiven Triebwunsch, dessen phantasierte Befriedigung vom Betroffenen als Bedrohung seines Selbst empfunden wurde und folglich der Verdrängung anheim fiel. Die mit der Verdrängung einhergehende Ich-Einschränkung manifestierte sich schließlich in einem Zustand lähmender Müdigkeit, der dem der Langeweile nicht unähnlich zu sein scheint. Die Langeweile könnte insofern als Symptom einer Hemmung verstanden werden. In eine ähnliche Richtung weist auch die Annahme Fenichels, dass Langeweile eintritt, „wenn man nicht tun darf, was man will, oder wenn man etwas tun muß, was man nicht will“ (1934, S. 119). Langeweile und Triebverzicht

scheinen also in engem Zusammenhang zu stehen. Offenbar haben sich Langweilende Bedürfnisse und Wünsche, die sie in Konflikt mit den geltenden gesellschaftlichen Normen bringen und die daher verdrängt werden müssen. Erdheim gilt die Langeweile daher als „Indikator für Verdrängung, Unbewußtmachung“ (1982, S. 401). Das Ignorieren der verpönten Triebansprüche bringt diese jedoch nicht zum Verschwinden, sondern führt Fenichel zufolge vielmehr zu einer Spaltung von Triebspannung und Triebziel: „Die Triebspannung ist da, das Triebziel fehlt“ (1934, S. 111). Die Spannung bleibt in den sich Langweilenden zurück, aber ihnen ist das Wissen um den Ursprung dieser Spannung entzogen und damit auch das Wissen darum, wie sie sich von dieser befreien können. Das für die Langeweile charakteristische Auseinanderdriften von Triebspannung und Triebursprung bzw. -ziel führt zu dem von von Langeweile Betroffenen häufig beschriebenen Gefühl, etwas tun zu wollen, aber nicht zu wissen, was. Fenichel beschreibt die Langeweile daher als einen „Zustand von Triebspannung bei verdrängten Zielen [...], wobei die Spannung sich dennoch als solche spürbar macht, weshalb man im Verdrängungskampf Hilfe von der Außenwelt verlangt“ (ebd.). Das subjektive Erleben des in der Langeweile sich manifestierenden Triebkonflikts schildert Fenichel wie folgt:

„Ich bin erregt. Lasse ich die Erregung weiter zu, so bekomme ich Angst. Deshalb sage ich mir: Ich bin nicht erregt, ich will gar nichts tun. Gleichzeitig spüre ich aber, daß ich dennoch etwas tun will; da ich aber mein ursprüngliches Ziel vergessen habe, weiß ich nicht, was. Die Außenwelt muß etwas tun, was mich aus meiner Spannung befreit und mir doch nicht Angst macht. Sie muß machen, daß ich handle, dann bin ich der Verantwortung enthoben. Sie muß mich ‚ablenken‘, ‚zerstreuen‘, damit das, was ich tue, von meinem ursprünglichen Ziel weit genug entfernt ist. Sie soll das Unmögliche möglich machen: mir Entspannung ohne Triebhandlung verschaffen“ (ebd., S. 115).

Es ist zu vermuten, dass auch die Hemmung der Raumpflegerinnen, die sich in der empfundenen Langeweile und dem eingeschränkten Reflexionsvermögen („man kann nicht überlegen“, Frau König) zeigt, auf einen ungelösten Triebkonflikt hindeutet. Während der Diskussion sind die Empörung und die Wut der Raumpflegerinnen aufgrund ihrer prekären Lage deutlich zu spüren. Die Aggressionen der Raumpflegerinnen richten sich jedoch weder gegen die Gesellschaft oder den Staat, die solche Arbeitsverhältnisse tolerieren, noch gegen ihren Arbeitgeber, der für den Personal- und Stundenabbau und die hierdurch bedingte Ar-

beitsverdichtung verantwortlich ist, der den Frauen weniger als die ihnen rechtlich zustehenden 30 Urlaubstage⁴⁰ gewährt, der ihnen nicht die Arbeitskleidung und weitere nötige Putzmaterialien (z.B. Lederlappen) stellt und der durch das System der Mehrarbeit⁴¹ dafür sorgt, dass sie sich aus finanziellen Gründen keinen längeren Krankenschein erlauben können.

Warum die Frauen in der Äußerung aggressiver Triebwünsche gegenüber ihrem Chef gehemmt zu sein scheinen, ist naheliegend: Würden sie ihn ihre Wut spüren lassen, so hätte dies unter Umständen ihre Entlassung zur Folge. Der mögliche Arbeitsverlust rührt wiederum an existenzielle Ängste, weshalb die Frauen sich offenbar gezwungen sehen, die Aggressionen, die ihrem Arbeitgeber gelten, zu unterdrücken. Die Verdrängung des verpönten Triebwunsches führt, wie mit Fenichel bereits erläutert, nun nicht zu dessen Verschwinden, sondern zu einer Spaltung von Triebspannung und Triebziel. Das eigentliche Triebziel wird im Vorgang der Verdrängung durch ein anderes, ein Ersatzziel, das eine Ersatzbefriedigung verschafft, ersetzt. Nun bietet jede Gesellschaft seinen Mitgliedern solche Ersatzbefriedigungen (vgl. Erdheim 1982, S. 419). Dabei handelt es sich um sogenannte gesellschaftskonforme Ersatzbildungen, deren Herausbildung gesellschaftlich akzeptiert oder gar erwünscht ist (vgl. Zepf 2005, S. 490). Zu einer solchen Ersatzbildung zählt auch die gesellschaftlich organisierte Arbeit (vgl. Erdheim 1982, S. 421), die den Arbeitenden Freud zufolge die Befriedigung libidinöser, narzisstischer und aggressiver Triebwünsche ermöglicht:

„Keine andere Technik der Lebensführung bindet den Einzelnen so fest an die Realität als die Betonung der Arbeit, die ihn wenigstens in ein Stück der Realität, in die menschliche Gemeinschaft sicher einfügt. Die Möglichkeit, ein starkes Ausmaß libidinöser Komponenten, narzißti-

⁴⁰ Die Frauen verfügen lediglich über 24 Tage Urlaub und erhalten kein Urlaubsgeld. Aus Angst davor, ihre Arbeit zu verlieren, klagen sie ihre Rechte nicht ein.

⁴¹ Offiziell haben Frau König und Frau Westhoff einen Halbtagsvertrag. Die Stunden, die die Frauen darüber hinaus leisten, werden als Mehrarbeit gewertet, wobei die Firma den Frauen nicht den für Überstunden gesetzlich festgeschriebenen Aufschlag gewährt. Die rechtlich nicht zulässige Praxis, einen Teil der regulären Arbeitsstunden als Mehrarbeit zu vergüten, ist für die Gebäudereinigungsfirma finanziell lukrativ. Durch das System der Mehrarbeit werden die Kosten für Sozialabgaben gesenkt. Zudem wird die Mehrarbeit bei einer Lohnfortzahlung im Krankheitsfall nicht berücksichtigt. Daher erhalten die Frauen im Krankheitsfall erheblich weniger Geld, als ihnen eigentlich zustünde. Dies führt dazu, dass die Frauen notwendige Operationen nicht durchführen lassen können. So leiden Frau Westhoff und Frau König schon seit einigen Jahren unter einem Taubheitsgefühl in den Händen. Eine Operation, die das Problem beheben könnte, würde einen Arbeitsausfall von mindestens sechs Wochen bedeuten, den sich die Frauen finanziell nicht leisten können.

sche, aggressive und selbst erotische, auf die Berufsarbeit und auf die mit ihr verknüpften menschlichen Beziehungen zu verschieben, leiht ihr einen Wert, der hinter ihrer Unerläßlichkeit zur Behauptung und Rechtfertigung der Existenz in der Gesellschaft nicht zurücksteht“ (1930, S. 438, Fn 1).

Dass es sich bei der Erwerbsarbeit um eine Ersatzbildung handelt, zeigt sich auch an dem von Ferenczi analysierten Symptom der Sonntagsneurose. Anknüpfend an Ferenczis Überlegungen bemerkt Fenichel über die Sonntagsneurotiker:

„Das sind Menschen, denen, solange sie arbeiten, das Ziel gelingt, das der sich Langweilende vergebens zu erreichen sucht, nämlich sich in einer Situation der Triebstauung ‚abzulenken‘. Fällt die Ablenkung weg, so macht sich die Spannung bemerkbar, und die sonst latente ‚Langeweile‘ wird manifest“ (1934, S. 119).

Offenbar dient die Arbeit eben jener Zerstreuung und Ablenkung von Triebwünschen, die aufgrund ihrer Unvereinbarkeit mit der herrschenden sozialen Ordnung nicht befriedigt werden dürfen. Fällt die Ablenkung durch Arbeit weg, so macht sich der unbefriedigte Triebwunsch in Form einer von den Betroffenen empfundenen quälenden Spannung bemerkbar, die sich in Langeweile äußert. Solange die Erwerbstätigkeit als Ersatzbildung noch ausreichend Befriedigung verschafft, führt die in der Freizeit empfundene Langeweile dazu, dass sich die Betroffenen nach einigen Urlaubstagen danach sehnen, ihre Arbeit wieder aufzunehmen, um der mit Unlust verbundenen Langeweile zu entgehen. Erzeugt die Erwerbsarbeit jedoch mehr Unlust als Lust, kann die Ersatzbildung brüchig werden und ihren extrafunktionalen Sinn einbüßen. Je weniger die gesellschaftlich organisierte Arbeit es vermag, elementare Bedürfnisse der Menschen nach selbstverwirklichender Tätigkeit und sozialer Anerkennung zu befriedigen, desto größer wird das Leid der Menschen und desto größer auch die Wahrscheinlichkeit, dass der Unmut gegen die bestehenden gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse wächst und die Arbeit als Mittel der Zerstreuung ihre Wirksamkeit verliert.

Vorerst scheint die Erwerbsarbeit ihre Funktion als Ersatzbildung für die Raumpflegerinnen noch zu erfüllen. Die von Freud erwähnten „menschlichen Beziehungen“ (1930, S. 438, Fn 1) im Arbeitskontext scheinen für die Regulation des Triebhaushalts und die Aufrechterhaltung der Ersatzbildung eine wichtige Rolle zu spielen. Während die kollegiale Beziehung zueinander den Raumpflegerinnen die Befriedigung libidinöser Triebwünsche ermöglicht, verschieben sie ihre

aggressiven Triebwünsche offenbar auf die in der Qualitätskontrolle tätigen Eigenreinigerinnen⁴², die sie für das mit den als unmenschlich empfundenen Arbeitsbedingungen verbundene Leid verantwortlich zu machen scheinen:

FRAU MALER: „Vor allen Dingen, wenn dann hier auch noch Personen sind, die dann auch noch kontrollieren von der Uni.“

FRAU WESTHOFF: „Die kommen von der Uni.“

DL: „Von der Uni dann jetzt oder von der Firma?“

FRAU WESTHOFF: „Nein, von der Uni.“

FRAU MALER: „Unsere Firma hat da gar nichts mit zu tun. Die sind selber schon am Ver zweifeln und das ist ganz schlimm, ganz schlimm, also das ist richtig Schikane schon, also wir fühlen uns auch gemobbt, ganz ehrlich, also, kann ich auch so sagen, ist so, ne? Da werden Sachen von uns verlangt, die einfach in der Zeit nicht drin sind.“

Die von den Frauen verwendeten Begriffe ‚Mobbing‘ und ‚Schikane‘ machen deutlich, dass sie die Qualitätskontrolle durch die Eigenreinigerinnen nicht als Maßnahme zur Sicherung der Reinigungsqualität verstehen, sondern als gezielten Versuch, die Fremdfirmen aus der Universität zu drängen. Darauf weist auch die Äußerung von Frau Maler hin, dass die Eigenreinigerinnen „halt eben beweisen [wollen], dass die Firmen... die Frauen zu wenig Zeit haben, um das alles ordentlich zu machen“ sowie die Bemerkung von Frau König, dass diese die „Firmen halt raus haben [wollen]“. Dass die Gebäudereinigungsfirma, bei der die Frauen unter Vertrag stehen, indem sie überhöhte Leistungsrichtlinien erstellt, die zu den von den Eigenreinigerinnen beanstandeten Reinigungsmängeln führen, wesentlich an den Konflikten mit den Eigenreinigerinnen beteiligt ist, wird verleugnet:

⁴² Neben den von Gebäudereinigungsfirmen beschäftigten Reinigungskräften, die in den Gebäuden der Universität tätig sind, gibt es noch einige wenige Frauen, die von der Universität angestellt sind, also in der sogenannten Eigenreinigung tätig sind. Die Raumpflegerinnen in der Eigenreinigung werden nach öffentlichem Tarifrecht bezahlt, sind sozial besser abgesichert, verfügen über mehr Urlaubstage und erhalten einen höheren Stundenlohn als die von privaten Firmen angestellten Reinigungskräfte. Zudem sind die Leistungsanforderungen in der Eigenreinigung geringer als in der Fremdreinigung. Laut Herrn Neuhaus müssen Reinigungskräfte in der Eigenreinigung im Durchschnitt 170 Quadratmeter Bodenfläche pro Stunde reinigen während viele Gebäudereinigungsfirmen von ihren Angestellten das Doppelte verlangen würden. Nach Beobachtungen von Herrn Neuhaus ist das Durchschnittsalter der Fremdreinigerinnen wesentlich niedriger als das der Eigenreinigerinnen, zudem bestehe eine höhere Fluktuation: „Wer da nicht mehr kann“, so Herr Neuhaus, „wird rausgeschmissen.“ Beschwerden über Reinigungsmängel kämen Herrn Neuhaus zufolge überwiegend von Nutzern aus Gebäuden, in denen Fremdfirmen reinigen. Ziel der Universität sei es, so Herr Neuhaus, die Eigenreinigung aus Kostengründen einzustellen und die gesamte Reinigungsleistung von privaten Firmen einzukaufen. Hinsichtlich des Arguments der Kosteneinsparung gibt Herr Neuhaus jedoch zu bedenken, dass es „durchaus unterschiedliche Auffassungen“ gäbe, da eine genaue Kostenkalkulation aufgrund von Faktoren, die nicht leicht zu bemessen seien (z.B. die langfristige Substanzerhaltung der Gebäude), nicht erstellt werden könne.

„Unsere Firma“, betont Frau Maler, „hat da gar nichts mit zu tun“. Auch dass der Konflikt letztlich eine Folge der von der Universität sowie der Gebäudereinigungsfirma angestrebten Kosteneinsparung zu Lasten der Reinigungskräfte ist, wird von den Frauen nicht zur Sprache gebracht. Es ist jedoch zu vermuten, dass die Wut der Frauen eher ihrem für die prekären Arbeitsbedingungen maßgeblich verantwortlichen Arbeitgeber gilt als den Eigenreinigerinnen. Da die aggressiven Triebwünsche gegenüber ihrem Chef jedoch aufgrund des befürchteten Arbeitsplatzverlustes Angst auslösen, müssen diese abgewehrt werden. Die Wut der Frauen ist damit jedoch nicht verschwunden, sondern sucht sich vielmehr ein anderes weniger bedrohliches Ziel, das die Raumpflegerinnen offenbar in den Eigenreinigerinnen gefunden haben. Die Begrifflichkeiten ‚Eigenreinigerinnen‘ und ‚Fremdreinigerinnen‘ scheinen die Verschiebung aggressiver Triebansprüche auf die in der Qualitätskontrolle tätigen Eigenreinigerinnen zu begünstigen, denn mit den Wörtern ‚eigen‘ und ‚fremd‘ verbindet sich die Vorstellung, dass es Raumpflegerinnen gibt, die (zur Universität) *dazugehören* und welche, die *nicht dazugehören*. Der Ausschluss aus der ‚Ingroup‘ der Eigenreinigerinnen und die damit verbundene narzisstische Kränkung des Nichtdazugehörens scheint den Fremdreinigerinnen die Verschiebung ihrer Aggression auf die Eigenreinigerinnen zu erleichtern.

Zieht man die vielen Gemeinsamkeiten der beiden Gruppen der Raumpflegerinnen in Betracht, mag es dennoch verwunderlich erscheinen, dass sich die Aggressionen der Fremdreinigerinnen ausgerechnet auf Frauen richten, die den gleichen Beruf ausüben, die gleichen existenziellen Sorgen teilen und die eine ähnlich niedrige soziale Stellung in der universitären wie gesellschaftlichen Hierarchie einnehmen. Freud hat dieses Phänomen „Narzißmus der kleinen Differenzen“ (1930, S. 474) genannt, das er als „bequeme und relativ harmlose Befriedigung der Aggressionsneigung“ (ebd.) beschreibt. Die Aggressionen gegenüber den Eigenreinigerinnen zeigen sich in Versuchen, deren Kompetenz als Raumpflegerinnen in Frage zu stellen („[D]as sind halt die Leute, die selber nicht putzen können“, Frau König) und deren Tätigkeit in der Qualitätskontrolle abzuwerten:

FRAU KÖNIG: „Aber die Kontrolleure sind kaputt.“

FRAU WESTHOFF: „Die sind kaputt.“

FRAU MALER: „Ja, die sind kaputt.“

DL: „Wie, kaputt?“

FRAU KÖNIG: „Ja, vom Arbeiten.“

DL: „Ach so, die sind müde.“

FRAU MALER: „Ja, ja, ja, so kaputt, ja [seufzende Eigenreinigerin imitierend].“

DL: „Ach so, vom Kontrollieren. Ja gut, von dem ganzen Auf- und Zumachen der Dinger [gemeint sind die Handtuchhalter], das ist schon auch anstrengend [ironischer Tonfall].“

FRAU MALER: „Ja, natürlich [lautes Gelächter].“

FRAU KÖNIG: „Von einem Gebäude ins nächste.“

Die Arbeit der Eigenreinigerinnen in der Qualitätsprüfung werden von den Raumpflegerinnen und der Diskussionsleiterin, deren Identifikation mit den Frauen an dieser Stelle deutlich sichtbar ist, als Arbeit, die eigentlich gar keine sei, belächelt. Die Herabwürdigung von Arbeitsleistungen der Outgroup lässt sich mit Freud als narzisstischer Akt verstehen:

„Die Befriedigung, die das Ideal den Kulturteilnehmern schenkt, ist also narzißtischer Natur, sie ruht auf dem Stolz auf die bereits geglückte Leistung. Zu ihrer Vervollständigung bedarf sie des Vergleichs mit anderen Kulturen, die sich auf andere Leistungen geworfen und andere Ideale entwickelt haben. Kraft dieser Differenzen spricht sich jede Kultur das Recht zu, die andere gering zu schätzen. Auf solche Weise werden die Kulturideale Anlaß zur Entzweiung und Verfeindung zwischen verschiedenen Kulturkreisen, wie es unter Nationen am deutlichsten wird“ (1927, S. 334).

Die Beobachtungen Freuds scheinen sich generell auf das Verhältnis zwischen In- und Outgroups übertragen zu lassen, so auch auf soziale Milieus. Die Identität eines sozialen Milieus steht offenbar in engem Zusammenhang mit der Leistung, die die Mitglieder dieses Milieus zu erbringen glauben und die die anderen Milieus in ihren Augen nicht erbringen. Im gleichen Zuge, in dem die im eigenen Milieu anerkannte Arbeit als einzig wahre Leistung akzeptiert wird, werden die Arbeitsleistungen der anderen sozialen Gruppen abgewertet. Man denke nur an den abfälligen Ausdruck ‚Sesselfurzer‘ für geistig Tätige oder die Charakterisierung körperlicher Arbeit als ‚stumpfsinnig‘ oder ‚stupid‘. Die Bildung solcher Stereotype (‚andere leisten nichts, nur *wir* leisten etwas‘) steht im Dienste des kollektiven Narzissmus: „Das, womit man sich identifiziert, die Essenz der Eigengruppe, wird unversehens zum Guten; die Fremdgruppe, die anderen, schlecht“ (Adorno 1969, S. 691).

Als Angehörige der unterprivilegierten Milieus gilt den Fremdreinigerinnen offenbar nur die schwere körperliche Arbeit als aner kennenswerte Leistung. Ihr soziales Schicksal – die Ausführung körperlicher Arbeiten aufgrund von fehlendem kulturellen und finanziellen Kapital – muss ihnen zur amor fati werden, wollen sie der narzisstischen Kränkung entgehen, dass körperliche Arbeit in der

gesellschaftlichen Anerkennungshierarchie weit hinter geistiger Arbeit rangiert. Die in der Qualitätskontrolle beschäftigten Eigenreinigerinnen sind von schwerer körperlicher Arbeit weitgehend befreit und gehören für die Fremdreinigerinnen damit zu denjenigen, die nicht wirklich etwas leisten. Dass den Fremdreinigerinnen die Arbeit der Eigenreinigerinnen in der Qualitätskontrolle offenbar nicht als Arbeit gilt und daher auch keine Entlohnung verdient, zeigt auch die Bemerkung Frau Westhoffs: „Da is dann Geld für da [gemeint ist die Qualitätskontrolle]“. Aus der Äußerung spricht zudem Empörung darüber, dass Frau Westhoff und ihre Kolleginnen, die sich als schwer körperlich Arbeitende als die eigentlichen Leistungsträgerinnen verstehen, nicht angemessen bezahlt werden. Die offensichtliche narzisstische Kränkung der Frauen ob ihrer geringen Entlohnung ist nicht verwunderlich in einer Gesellschaft, in der das Gehalt den Wert auszudrücken scheint, den ein Mensch für die Gesellschaft besitzt. Die Abwertung und die Aggressionen gegenüber den besser verdienenden, mit der Qualitätskontrolle beauftragten Eigenreinigerinnen scheinen der verzweifelte Versuch, die Kränkung zu mildern und den Selbstwert zu retten. So schreibt Adorno, dass

„der Narzißmus in seiner heutigen Form nichts anderes ist als eine verzweifelte Anstrengung des Individuums, wenigstens zum Teil das Unrecht zu kompensieren, daß in der Gesellschaft des universalen Tauschs keiner je auf seine Kosten kommt“ (1952, S. 33).

Der aufgrund der Arbeitsverdichtung und der Qualitätsüberprüfung durch Eigenreinigerinnen zunehmende Zeit- und Leistungsdruck, dem die Frauen ausgesetzt sind, verschärft ihre prekäre Arbeitssituation und ihre soziale Ohnmacht. Das mit der zunehmend rücksichtsloseren Ausbeutung ihrer Arbeitskraft einhergehende Leid zeigt sich in physischen und psychischen Symptomen der Frauen:

FRAU MALER: „Wenn man hier morgens mit Magenschmerzen schon herkommt oder meine Kollegin kriegt vor lauter Stress Nasenbluten, dann denke ich: ‚Hallo! Es geht nicht! [nachdrücklich] So geht es nicht!‘“

FRAU WESTHOFF: „Gallenschmerzen.“

FRAU MALER: „Auch Gallenschmerzen, auch schon.“

FRAU KÖNIG: „Kreislauf.“

FRAU MALER: „Kreislauf, alles. Weil dieser Stress da ist. Man denkt immer... das ist wie so ein Laufrad, also man denkt immer: ‚Na, was ist heute? Was kommt heute? Was haste wieder vergessen?‘“

FRAU WESTHOFF: „Haste’s auch richtig gemacht?“

FRAU MALER: „Haste es denn auch richtig gemacht? Wir machen uns alle selber klein, damit die sich da hochstellen können. Da habe ich keine Lust mehr!“

FRAU KÖNIG: „Man wird auch wirklich runtergeputzt, das ist es ja.“

Das Gefühl, den an sie gestellten Ansprüchen trotz aller Anstrengung nicht zu genügen, kommt in dem von Frau Maler verwendeten Bild des Laufrads zum Ausdruck, das den nicht zu durchbrechenden Kreislauf von unerfüllbaren Anforderungen und verzweifelte Versuchen, diesen nachzukommen, symbolisiert. In der Verzweiflung darüber, den Ansprüchen nicht gerecht werden zu können, drückt sich zugleich der Wunsch der Frauen aus, diese zu erfüllen. Der kollektive Narzissmus der Frauen, auf den sie sich zurückziehen, könnte als Reaktion auf die den Arbeitsbedingungen geschuldete Unmöglichkeit sein, ‚es richtig zu machen‘ und sich dadurch als anerkanntes Mitglied der Gesellschaft zu erfahren. Der Verweis auf das Laufrad, in dem die eigene Bewegung irrelevant wird, weil diese nirgendwo hinführt, deutet auf das Gefühl der Ohnmacht hin, das die Frauen angesichts ihrer scheinbar ausweglosen Situation empfinden. Zeit und Raum scheinen im Laufrad aufgehoben und bieten keine Orientierung mehr. Das Verhältnis von Raum und Zeit reduziert sich auf die Geschwindigkeit, deren einzig mögliche Veränderung eine quantitative ist: Nur Beschleunigung oder Verlangsamung der Bewegung sind noch möglich. Die Ziel- und Richtungslosigkeit der Bewegung im Laufrad ebnet aber selbst diese Differenzierung noch ein, denn Beschleunigung und Verlangsamung führen gleichermaßen zum Stillstand (vgl. Han 2009, S. 31). Im Laufrad gibt es kein Vorwärtkommen. Die im Kapitalismus vorherrschende Bewegung ist die der Beschleunigung, über die Han bemerkt:

„Der Kapital- und Produktionsprozess beschleunigt sich dadurch ins Unendliche, dass er sich der Teleologie des guten Lebens entledigt. Die Bewegung beschleunigt sich ins Extreme, indem sie sich ihrer Richtung entledigt. Der Kapitalismus wird dadurch *obszön*“ (2012, S. 31).

In der Laufrad-Metapher scheint sich jene unendliche richtungslose Beschleunigung, von der die Frauen sich getrieben fühlen, auszudrücken. „[D]as Leistungssubjekt ist“, so Han, „unfähig zum Schluss, zum Abschluss. Es zerbricht unter dem Zwang, immer mehr Leistungen hervorbringen zu müssen“ (ebd., S. 34).

Es drängt sich die Frage auf, warum sich die Frauen dem Laufrad und dem damit verbundenen Zwang, immer mehr in kürzerer Zeit leisten zu müssen, unterwerfen. Offenbar weckt der Gedanke an den Ausstieg aus dem Laufrad Ängste vor dem, was draußen liegt (vgl. Adorno 1947, S. 32). Es scheint, als hindere die Angst vor dem Neuen, dem Nichtidentischen die Frauen daran, das ‚stahlharte Gehäuse‘ zu verlassen und nach draußen zu treten. Die Angst vor dem Neuen ist Todesangst, denn das Neue birgt stets das Risiko der Zerstörung. Dabei muss es

sich nicht um den physischen Tod handeln. Eine ähnliche Angst löst auch der soziale Tod aus, der aufgrund der Bedürftigkeit des Menschen und seiner Abhängigkeit von anderen vermutlich eng an die Ängste, die der reale Tod auslöst, rührt. Han beschreibt den symbolischen Tod als den z.B. in Folge einer Umwandlung von Herrschaftsverhältnissen erlebten Verlust der sozialen Identität (vgl. 2012, S. 36): Wer bin ich, wenn ich draußen bin, wenn ich das Laufrad verlasse? Die Ungewissheit und die Ängste, die mit solchen Aporien verbunden sind, führen offenbar dazu, dass die Raumpflegerinnen den Schritt aus dem Laufrad bisher noch nicht gewagt haben. Eben in der Ungewissheit liegt nun aber die Möglichkeit eines besseren Neuen, einer Gesellschaft, die den Menschen in seiner Bedürftigkeit anerkennt und die dem Lustprinzip zu mehr Geltung verhilft. Han zufolge leben wir in einer „gesellschaftliche[n] Ordnung, aus der der Eros ganz verschwunden ist“ (2012, S. 37):

„Die Positivgesellschaft, aus der die Negativität des Todes gewichen ist, ist eine Gesellschaft des *bloßen Lebens*, die einzig von der Sorge beherrscht ist, ›das Überleben in der Diskontinuität zu sichern‹. Es ist das Leben eines Knechtes. Diese Sorge um das bloße Leben, um das Überleben nimmt dem Leben jede Lebendigkeit, die ein sehr komplexes Phänomen darstellt. Das nur Positive ist leblos. Die Negativität ist wesentlich für die Lebendigkeit“ (ebd.).

Das Laufrad steht für das von Han beschriebene ‚bloße Leben‘, in dem der Weg in die Negativität durch die Nivellierung von Zeit und Raum versperrt ist. Das Laufrad schlägt die Zeit, indem sie nur das Hier und Jetzt zulässt, tot und symbolisiert das Leiden an der Wiederkehr des ewig Gleichen. Die Zeit ist nicht mehr lebendig, kann nicht mehr erfahren werden. Das Träumen, das in die Negativität führen könnte, bedarf hingegen einer qualitativen Differenzierung der Zeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft:

„Das Verhältnis der Phantasie zur Zeit ist überhaupt sehr bedeutsam. Man darf sagen: eine Phantasie schwebt gleichsam zwischen drei Zeiten, den drei Zeitmomenten unseres Vorstellens. Die seelische Arbeit knüpft an einen aktuellen Eindruck, einen Anlaß in der Gegenwart an, der imstande war, einen der großen Wünsche der Person zu wecken, greift von da aus auf die Erinnerung eines früheren, meist infantilen, Erlebnisses zurück, in dem jener Wunsch erfüllt war, und schafft nun eine auf die Zukunft bezogene Situation, welche sich als die Erfüllung jenes Wunsches darstellt, eben den Tagtraum oder die Phantasie, die

nun die Spuren ihrer Herkunft vom Anlasse und von der Erinnerung an sich trägt“ (Freud 1908, S. 217–218).

Die Negativität setzt das Vorhandensein eines chronologischen Zeitbewusstseins voraus. Als „Symbol des Werdens und Wechsels“ (von Geisau 1979, Sp. 1166) wird Chronos häufig mit Kronos verwechselt. Die Vermischung der beiden Zeitgötter scheint nicht zufällig, denn sie scheinen zwei Seiten einer Medaille zu sein. Chronos steht für die schöpferische Kraft der Zeit und Kronos, der seine Kinder fraß, für deren Zerstörungskraft (vgl. ebd.). Chronos und Kronos symbolisieren das dialektische Verhältnis von Wandel (Neubeginn, Leben) und Zerstörung (Ende, Tod), das der Negativität inhärent ist. Erst wenn die Angst vor dem Tod überwunden ist, wird ein Leben jenseits des bloßen Überlebens möglich. Auch Chronos/Kronos und Kairos sind, wie oft dargestellt, keine Gegenspieler, denn ohne Chronos/Kronos könnte es Kairos gar nicht geben. Der günstige Zeitpunkt erschließt sich nur aus dem Gewesenen (dem Zerstörten), dem Gegenwärtigen und dem möglichen Neuen.

Ähnlich wie die Deckerinnerung eine Erinnerung ersetzen soll, deren Bewusstwerdung für das Subjekt mit Leid verbunden ist, soll offenbar auch die Leugnung der Negativität („man kann da nicht überlegen, man muss es halt so machen“, Frau König) eigentlich etwas anderes, sehr viel Schmerzhafteres aus dem Bewusstsein fernhalten, nämlich die Mitschuld an der knechtischen Position, der man sich aus Angst vor dem Tod fügt. Verdrängt wird von den Raumpflegerinnen offenbar, dass sie, indem sie das Laufrad in Bewegung halten, selbst zu ihrer Ausbeutung beitragen. „Das heutige Leistungssubjekt“, so Han,

„gleicht dem Hegelschen Knecht bis auf den Umstand, dass es nicht für den Herrn arbeitet, sondern sich selbst freiwillig ausbeutet. Als Unternehmer seiner selbst ist es Herr und Knecht zugleich“ (2012, S. 30).

Die Verabsolutierung des Positiven („man kann es ja nicht ändern“) dient offenbar der Verdrängung des Umstands, dass „die falsche Übermacht, vor der zu ducken sie [die Menschen] allen Grund haben, eigentlich aus ihnen selber sich zusammensetzt“ (Adorno 1955, S. 74). Der kollektive Narzissmus der Fremdreinigerinnen kann als Symptom der Verdrängung ihrer sozialen Ohnmacht und ihrer Mitschuld an den ungerechten sozialen Verhältnissen verstanden werden. Adorno schreibt diesbezüglich:

„Kollektiver Narzißmus läuft darauf hinaus, daß Menschen das bis in ihre individuellen Triebkonstellationen hineinreichende Bewußtsein ihrer sozialen Ohnmacht, und zugleich das Gefühl der Schuld, weil sie das nicht sind und tun, was sie dem eigenen Begriff nach sein und tun sollten, dadurch kompensieren, daß sie, real oder bloß in der Imagination, sich zu Gliedern eines Höheren, Umfassenden machen“ (1959, S. 114).

Neben der „Schuld, weil sie das nicht sind und tun, was sie dem eigenen Begriff nach sein und tun sollten“ (ebd.), scheint die narzisstische Reaktion auch auf das Gefühl der Scham hinzudeuten, das aufkommt, weil sie nicht das sind und tun, was sie eigentlich gerne sein und tun *wollen*. Die Raumpflegerinnen wollen das Neue, wollen die Abschaffung von Verhältnissen, die durch Leid bestimmt sind, wollen die Befreiung aus der knechtischen Position, wollen aus dem Laufrad aussteigen, können ihren Bedürfnissen aus Angst vor dem Draußen jedoch nicht folgen. Das Erleben des Selbst als Person, die man nicht sein möchte, ist mit dem schamauslösenden Gefühl des Scheiterns und Versagens verbunden. Die Scham der Frauen rührt offenbar daher, dass sie sich gerne als mutige Menschen erfahren würden, die sich gegen das ihnen ungerecht Erscheinende auflehnen, ihre Angst vor den möglichen negativen Konsequenzen bisher aber noch nicht überwinden konnten.

Die Verdrängung wird jedoch umso schwieriger, je größer die reale Ohnmacht der Raumpflegerinnen wird und so scheint das unbewusste ‚Wissen‘ um die Mitschuld an ihrer prekären Arbeits- und Lebenssituation zunehmend an die Oberfläche ihres Bewusstseins zu drängen, worauf die Bemerkung Frau Malers „Wir machen uns alle selber klein, damit die sich da hochstellen können“ hinweist. Frau Maler ist an dieser Stelle durchaus bewusst, dass sie sich, indem sie sich nicht auflehnen, zu geheimen Komplizen der Herrschenden machen. Dass die Angst vor dem Draußen dennoch relativ stark zu sein scheint, ist daran zu erkennen, dass die Frauen die Eigenreinigerinnen mit den Herrschenden identifizieren und sich nicht gegen die eigentlichen Verantwortlichen ihrer prekären Arbeits- und Lebensbedingungen auflehnen.

Der Narzissmus der kleinen Differenzen könnte vor diesem Hintergrund als unbewusster Befreiungsversuch aus der „Hölle des Gleichen“ (Han 2012, S. 8) interpretiert werden. Der Narzisst bekämpft in dem ihm ähnlichen Anderen das ewig Gleiche, die Positivität. Die Aggressionen gelten dabei eigentlich nicht denjenigen, die abgewertet werden, sondern richten sich vielmehr auf das Selbst, das

sich aufgrund seiner Todesangst jeder Negativität verweigert. Der Narzissmus der kleinen Differenzen scheint ein als Sadismus getarnter Masochismus zu sein, der ablenken soll von der Mitschuld, die das Selbst an der Hölle des Gleichen trägt.

Die Sehnsucht der Frauen nach dem Neuen scheint mit der Verschlechterung ihrer Arbeits- und Lebensbedingungen jedoch zu wachsen, was sich an Äußerungen wie „Es geht nicht! [nachdrücklich]! So geht es nicht!“ (Frau Maler) oder „[E]s stinkt uns! Also wir sind Menschen und keine Maschinen“ (Frau Maler) zeigt. Die Empörung der Frauen weist darauf hin, dass ihre Unterwerfung unter die herrschende Ordnung keine absolute ist, denn empören kann sich nur, wer ahnt, dass alles auch ganz anders sein könnte. Auf das in der Wut enthaltene Moment des Nichtidentischen weist auch die etymologische Bedeutung des Begriffs ‚Wut‘ hin, dessen indogermanischer Wortstamm mit „*blasen, inspirieren*“ (Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm 1960, Bd. 30, Sp. 2474) wiedergegeben werden kann. Wie die indogermanische Wurzel deutet auch die Herleitung des Begriffs vom lateinischen ‚*vātēs*‘ (Weissager, Seher) (vgl. ebd.) auf den in der Wut enthaltenen Verweis auf Zukünftiges hin. Die Wut *inspiriert* offenbar zu Neuem. Zu den grundlegenden Bedeutungen der Wut gehört die Wut im Sinne des „*leidenschaftliche[n] verlangen[s]*“ (ebd., Sp. 2480), bei der das schöpferisch-erotische oder das zerstörerische Element den Vorrang haben kann (vgl. ebd., Sp. 2474–2489). Interessant ist, dass ähnlich wie bei den Gottheiten Chronos und Kronos im Begriff der Wut Schöpfung und Zerstörung sehr nahe beieinander liegen. Dass das der Wut inhärente Moment des Begehrens und des Verlangens aus dem heutigen Sprachgebrauch weitgehend verschwunden ist, scheint nicht zufällig. „[S]eit dem ahd. ist wut bezeichnung verschiedener dämonistisch gedeuteter krankheitsbilder [...]. der aspekt krankhafter entartung, der auch in den anderen bedeutungsbereichen bis heute betont werden kann, hat hier seinen ursprung“ (ebd., Sp. 2476; Kurs. durch Verf. aufgeh.). Selbst die Bedeutung der Wut als

„‘leidenschaftlich heftiges, zielgerichtetes bestreben‘ [...], [der] der sinnbestandteil der feindseligen erregung weithin fehlt“ (ebd., Sp. 2480; Kurs. durch Verf. aufgeh.), wird „überwiegend negativ gewertet als ‘lächerlicher (oder auch gefährlicher) übereifer‘, ‘fixe idee‘, ‘krankhafte sucht‘“ (ebd.; Kurs. durch Verf. aufgeh.).

Die heute vorherrschende negative Konnotation des Begriffs ‚Wut‘ hat eine lange Tradition. Insbesondere die Charakterisierung der nicht von Aggression getriebe-

nen Wut als ‚gefährlicher Übereifer‘ weist darauf hin, dass von der Wut offenbar eine Bedrohung auszugehen scheint, die vermutlich von der engen Verbindung der Wut zur Leidenschaft, die auf das begehrenswerte Neue drängt, herrührt. Der Wut ist ein Moment des Widerstands gegen das in einer Gesellschaft zur Norm Gewordene inhärent; sie erinnert daran, dass die Herrschaftsverhältnisse keine unveränderlichen Gegebenheiten sind. Der in der Wut enthaltene „Eros manifestiert sich als revolutionäres Begehren nach ganz anderer Lebensform und Gesellschaft“ (Han 2012, S. 59). Aufgrund des der Wut innewohnenden revolutionären Potenzials, das Ängste vor Zerstörung und letztlich dem Tod auslöst, scheint es nicht verwunderlich, dass die Wut zu den gesellschaftlich verpönten Gefühlsregungen zählt und in der Folge als ‚krankhaft‘ und ‚dämonisch‘ stigmatisiert oder als nicht ernstzunehmende ‚fixe Idee‘ der Lächerlichkeit preisgegeben wird. Heute wird vor allem der mit der Wut verbundene Kontrollverlust als unerwünschtes Verhalten sanktioniert, denn die Selbstkontrolle ist für eine Gesellschaft, die darauf angelegt ist, dass man sich ‚freiwillig‘ in die knechtische Position begibt, grundlegend. Der mit der Wut einhergehende Kontrollverlust stellt eine Gefahr für die gesellschaftliche Ordnung dar. Vor diesem Hintergrund kann die wachsende Wut der Raumpflegerinnen als erster Schritt auf dem Weg zur Negativität verstanden werden. Die Wut könnte die Angst vor dem Tod überwinden.

9.1.1 Ein Tag in der Reinigung – ein Erfahrungsbericht

An einem Herbsttag machte ich mich um 4:30 Uhr auf den Weg zur Universität. Es war noch stockdunkel und empfindlich kühl. Als ich die Universität um kurz vor fünf Uhr erreichte, war noch niemand da. So alleine in der Dunkelheit war mir etwas mulmig zumute und ich war erleichtert, als Frau König und Frau Westhoff kurze Zeit später eintrafen. Im Pausenraum legten wir unsere Sachen ab und tranken einen wärmenden Kaffee. Freitags gehe es etwas ruhiger zu, so die beiden Frauen. Eine Viertelstunde später machten wir uns an die Arbeit. Mit dem Putzwagen fuhren wir zu einem Seminarraum. Der nun folgende Ablauf – Stühle an die Tische rücken, zwischen den Stuhlreihen fegen, Müll entsorgen, neuen Müllbeutel anbringen, Tafel feucht abwischen, Bodenfläche vor der Tafel feudeln – wiederholte sich in weiteren Seminarräumen nun etwa 15 Mal. Hinzu kamen etwa ebenso viele Toilettenanlagen. Auch hier wurde der Ablauf schnell

zur Routine: Toilettensitze feucht abwischen, Waschbecken reinigen, kehren, feuchtdeln, Mülleimer leeren. In den Toiletten überließen mir die Frauen die angenehmeren Tätigkeiten. Ich war lediglich für das Kehren, Wischen und die Entsorgung des Mülls zuständig.

Um sechs Uhr stieß Frau Maler zu uns, die mit Frau Westhoff und mir den Hörsaal reinigte. Auf den Tischen und dem Boden zwischen den Stuhlreihen lagen jede Menge Papierzettel, leere Kaffeebecher, Glasflaschen, Verpackungen von Keksen oder Schokolade und Stifte, die zusammengekehrt zwei große Müllsäcke füllten. Zu der Leistungsbeschreibung für den Hörsaal gehört das feuchte Abwischen der etwa 300 Sitze sowie Staubsaugen und Wischen des Bodens im Eingangsbereich. Da diese Aufgaben in den vorgesehenen anderthalb Stunden den Frauen zufolge nicht zu bewältigen seien, beschränkten sie sich auf das Nötigste und arbeiteten nicht selten mit dem „unsichtbaren Staubsauger“. In der Männertoilette des Hörsaalgebäudes machte mich Frau Maler auf einen Toilettenbürstenbehälter aufmerksam, in den jemand uriniert hatte. Auf der Tür der daneben liegenden Kabine war ein Zettel mit der Aufschrift „defekt“ angebracht. Frau Maler öffnete mir die Tür. Die Toilettenschüssel war zerbrochen und im Abfluss steckte eine ebenfalls zerbrochene Bierflasche. Das sei das Resultat einer Party, so Frau Maler, die anlässlich des Semesterbeginns stattgefunden habe. Die Frauen wirkten angesichts dieser Vorfälle, die sie mir präsentieren konnten, fast zufrieden, denn diese schienen zu bestätigen, dass sie in ihren Erzählungen nicht übertrieben hatten. Nach der Reinigung des Hörsaalgebäudes, es war jetzt etwa 7:30 Uhr, trafen wir uns mit Frau König im Pausenraum zu einer kurzen Kaffeepause. Mittlerweile merkte ich die körperliche Anstrengung in den Armen und Beinen, die aus dem vielen Bücken und den monotonen Bewegungen des Kehrens und Wischens resultierte. Bei einem Blick auf die Uhr stellte ich erleichtert fest, dass die Hälfte der Zeit bereits geschafft war. Nach der Pause waren die Seminarräume und Sanitäreinrichtungen in den oberen Stockwerken an der Reihe. Am Anfang der Woche mussten zudem noch die Büros und die Flure gereinigt werden.

Während der Arbeit und in den Pausen sprachen die Frauen viel über ihre Arbeit, über die angenehmen und die weniger angenehmen Seiten. Was sie an ihrer Arbeit schätzten, sei die Beziehung unter Kolleginnen. Das vertraute Miteinander der Frauen, die nicht nur die Probleme auf der Arbeit teilten, sondern sich auch über Privates austauschten, war deutlich spürbar. Es wurde aber auch viel gescherzt, sich gegenseitig aufgezogen und gelacht. Obwohl viele Studierende

sich ihnen gegenüber nicht sehr respektvoll verhielten (sie nicht grüßten, ihren Müll nicht entsorgten oder Dinge mutwillig zerstörten oder verschmutzten), gäbe es auch gute Momente mit Studierenden. Eine solche positive Begebenheit ereignete sich auch an jenem Morgen. Ein großer schlaksiger Student mit grüngefärbten Haaren sprach Frau Maler und Frau Westhoff mit den Worten an: „Hey Mädels, könnt ihr mir mal erklären, wo hier der Hörsaal ist?“ Nachdem Frau Maler ihm den Weg gezeigt hatte, bedankte er sich bei ihr und sagte: „Ey, das ist echt lässig von dir.“ Diese Begegnung sorgte bei den Frauen für viel Gelächter. „Ich bin lässig“ bzw. „Du bist lässig“ wurde zwischen den Frauen an diesem Morgen zur häufig wiederholten Phrase. Dass dieser Student sie auf Augenhöhe behandelt habe und nicht von oben herab, wie sie es oft erlebe, hätte sie sehr gefreut, so Frau Maler. Das Verhältnis zu den Professoren und Professorinnen sei wesentlich besser als das zu den Studierenden. Eine Professorin würde sich sogar besonders für sie einsetzen. Diese hätte ihnen einmal ihre Rechte ausgedrückt und würde die Studierenden in ihren Veranstaltungen regelmäßig darauf hinweisen, den Raum ordentlich zu hinterlassen.

Als die Arbeit gegen 10:00 Uhr beendet war, saßen wir noch eine halbe Stunde zusammen. Die Frauen sprachen über die fehlende betriebliche Interessenvertretung, die sie gerne gründen würden. Es sei jedoch schwierig, in Kontakt mit anderen Kollegen und Kolleginnen zu treten, weil die Arbeitsplätze weit verstreut lägen und weil sich viele aus Angst vor der befürchteten negativen Reaktion ihres Arbeitgebers lieber nicht engagieren wollten.

Für mich war es ein sehr lehrreicher Vormittag gewesen. Diese Form der teilnehmenden Beobachtung ließ mich am eigenen Leib erfahren, wie körperlich belastend die Reinigung ist und gewährte mir Einblicke in die Arbeit der Raumpflegerinnen, die mir sonst verschlossen geblieben wären. Vor der körperlichen und psychischen Belastung, der die Frauen tagtäglich ausgesetzt sind, habe ich nun einen noch höheren Respekt als zuvor.

9.2 Interpretation der Gruppendiskussion mit brasilianischen Raumpflegerinnen

An der Gruppendiskussion, die im Sommer des Jahres 2010 stattfand, nahmen zwölf Raumpflegerinnen, die an einer brasilianischen Universität beschäftigt waren, teil. Die Teilnehmerinnen waren zum Zeitpunkt der Diskussion zwischen 25 und 55 Jahre alt. Die von einer externen Gebäudereinigungsfirma beschäftigten Raumpflegerinnen arbeiteten montags bis freitags in der Zeit von 6:00 bis 16:00 Uhr mit einer einstündigen Mittagspause von 12:00 bis 13:00 Uhr. Die Frauen verdienten monatlich 510 Real brutto (etwa 400 Real netto, was ca. 172 Euro entsprach) – einem Betrag, der kaum ausreichte, um die Lebenshaltungskosten zu bestreiten. Neben der Reinigungsleistung servierten einige Frauen den Professoren und Professorinnen Kaffee und Wasser in deren Büros, wofür sie von diesen zusätzlich bezahlt wurden.

Im Laufe der Gruppendiskussion werden die Hinweise darauf, dass die Frauen ihrer Tätigkeit vor allem aufgrund ökonomischer Notwendigkeit nachgehen, immer deutlicher: „Wir arbeiten, weil wir müssen. Die Wenigsten, die hier sind, arbeiten, weil es ihnen gefällt. Es ist keine gute Arbeit“ (Frau Leite); „Wer behauptet, dass ihm diese Arbeit gefällt, der lügt“ (Frau Leite); „Also, es ist eine ehrenwerte Arbeit, die wir machen, wir verdienen ein bisschen was, aber sie zahlt sich in der Zukunft nicht aus!“ (Frau Fortes); „Wenn ich könnte, [...] wäre ich schon gegangen, aber manchmal willst du gehen und da gibt es diese Masse an Menschen, die deinen Arbeitsplatz will“ (Frau Carvalho). Dass die Frauen die Reinigungstätigkeit nicht als erstrebenswerten Beruf erachten, zeigt sich auch daran, dass sie nicht möchten, dass ihre Kinder den gleichen Beruf ergreifen: „Keine [Mutter] will, dass ihre Kinder das durchmachen, was wir durchmachen“ (Frau Leite); „Das, was ich am meisten von ihm [ihrem Sohn] fordere, ist, dass er lernt: ‚Lern! Das einzige, was du tun kannst, ist lernen. Lerne, mein Sohn, damit du nicht machen musst, was ich mache‘“ (Frau Fortes); „[W]ir wollen, dass sie lernen und sich eine bessere Arbeit suchen“ (Frau Fortes). Frau Fortes hat ihren Sohn sogar einmal mit zur Arbeit genommen, damit er, so Frau Fortes, sieht, wie kräftezehrend und mühsam ihre Arbeit ist und begreift, warum sie ihn drängt, sich in der Schule anzustrengen. Die ihren Beruf betreffenden Äußerungen der Frauen lassen darauf schließen, dass die Arbeit für sie offenbar mit Leid verbunden ist. Das Leid scheint weniger mit der Reinigungstätigkeit an sich zusammenzuhängen als mit der erfahrenen Missachtung. Um zu verdeutlichen, dass die Nichtbeach-

tung in engem Zusammenhang mit ihrem Beruf und ihrer sozialen Stellung steht, verweist Frau Fortes auf eine Sendung, in der sich eine bekannte Schauspielerin als Raumpflegerin in einem Einkaufszentrum ausgab:

FRAU FORTES: „Es gibt Orte, wo die Leute an dir vorbeigehen und so tun, als würden sie niemanden sehen. Sie haben schon eine Studie dazu gemacht. Sogar eine Schauspielerin hat sich als Putzfrau in einem Einkaufszentrum verkleidet und niemand hat sie erkannt, weil niemand uns sieht. Camila Pitanga [eine in Brasilien bekannte Schauspielerin] hat sich als Putzfrau verkleidet und hat in einem Einkaufszentrum gearbeitet. Das kam im Fernsehen. [...]. Weil die Leute uns nicht anerkennen. Das ist das Schlimmste. Du gehst vorbei und sie sagen nicht: ‚Guten Morgen‘ [...]. Vorurteile, ne? Sie sagen nicht: ‚Guten Morgen‘. Sie sagen: ‚Warst du schon in meinem Büro? Hast du es schon sauber gemacht?‘ Sie kommen nicht und sagen: ‚Guten Morgen!‘ Dann sage ich: ‚Guten Morgen, Professor! Ich war schon in Ihrem Büro!‘ oder ‚Ich gehe dort noch hin‘, verstehen Sie? Das gibt es hier viel. Also ich glaube, das ist es, was uns stört...“

FRAU PINHO: „Es sind nicht alle im Allgemeinen. Ja, aber es kommt vor.“

FRAU LEITE: „Bei der Mehrheit ist es so.“

Dass Frau Fortes davon ausgeht, dass es sich um einen absichtsvollen Akt der Nichtbeachtung handelt, zeigt ihre Formulierung, dass „die Leute [...] *so tun, als würden sie niemanden sehen*.“ Honneth, der sich mit diesem Phänomen der Unsichtbarkeit in gleichnamiger Studie beschäftigt hat, leitet seine Überlegungen mit den Gedanken des Protagonisten aus dem 1952 erschienen Roman „Der unsichtbare Mann“ von Ralph Ellison ein. Im Folgenden zitiere ich eine Textpassage aus dem Prolog, auf die sich auch Honneth bezieht:

„Ich bin ein Unsichtbarer. Nein, keine jener Spukgestalten, die Edgar Allan Poe heimsuchten, auch keins jener Kino-Ektoplasmen, wie sie in Hollywood hergestellt werden. Ich bin ein wirklicher Mensch, aus Fleisch und Knochen, aus Nerven und Flüssigkeit – und man könnte vielleicht sogar sagen, daß ich Verstand habe“ (Ellison 1952, S. 7).

Die Hauptfigur, der Ellison vermutlich bewusst keinen Namen gibt, schildert die Erfahrungen eines dunkelhäutigen Mannes in den Vereinigten Staaten in der Mitte des 20. Jahrhunderts, der von der weißen Bevölkerung in sozialer Hinsicht als nicht existent betrachtet wird. Es sei, so der unsichtbare Mann, als wäre er umgeben von Zerrspiegeln, die seinen Betrachtern nur seine Umgebung, deren Selbst oder Produkte ihrer Einbildung widerspiegeln (vgl. ebd.). Der sozial getönte Vexierspiegel, „der ein verzerrtes Bild zurückwirft oder überhaupt nur scheinbar ein Spiegel ist und ein ganz anderes Bild sehen lässt, oder sonst auf irgendeine Weise den Hineinschauenden [...] betrügt“ (Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm 1951, Bd. 26, Sp. 45; Kurs. durch Verf. aufgeh.), betrügt im Fall des unsichtbaren Mannes nicht nur die Betrachtenden, sondern

auch den Betrachteten und zwar um dessen soziale Existenz. Diese Akte des Unsichtbarmachens lassen den unsichtbaren Mann daran zweifeln, ob er wirklich existiert und wecken in ihm „das quälende Bedürfnis, sich von seiner Existenz in der wirklichen Welt zu überzeugen“ (Ellison 1952, S. 8).

Welche Folgerungen zieht Honneth nun aus den Erfahrungen des aufgrund seiner Hautfarbe sozial geächteten Mannes? Honneth konstatiert zunächst, dass der Akt des Sichtbarmachens wie der des Unsichtbarmachens ein performativer ist:

„Über den kognitiven Akt der individuellen Identifikation geht das ›Sichtbarmachen‹ einer Person hinaus, indem es durch entsprechende Handlungen, Gesten oder Mimik öffentlich zum Ausdruck bringt, daß die Person gemäß der existierenden Beziehung befürwortend zur Kenntnis genommen wird; und nur deswegen, weil wir über diese expressiven Ausdrucksformen im Rahmen unserer zweiten Natur ein gemeinsames Wissen besitzen, können wir in deren Wegfall ein Zeichen des Unsichtbarmachens, der Demütigung sehen“ (2003, S. 15).

In beiden Fällen – dem Sichtbarmachen wie dem Unsichtbarmachen – handelt es sich um performative Akte, die über Leben oder Tod im sozialen Sinn entscheiden. Der performative Charakter kommt beim Unsichtbarmachen am deutlichsten zum Vorschein, denn anders als beim Sichtbarmachen muss etwas vorgetäuscht werden; muss man so tun, als sähe man jemanden nicht, obwohl man ihn wahrgenommen hat. Das Unsichtbarmachen trägt Honneth zufolge einen „eigentümlich aktiven Charakter“ (ebd., S. 11). „[D]ie weißen Herren“, so Honneth, „[scheinen] willentlich alles darangeben zu wollen, dem anwesenden Schwarzen zu demonstrieren, daß er für sie nicht sichtbar ist“ (ebd.). Der Akt des Unsichtbarmachens scheint also ungleich viel diffiziler als der des Sichtbarmachens, bei dem man seiner Wahrnehmung durch Mimik, Gestik etc. lediglich erkennbaren Ausdruck verleihen muss.

Dass dem Anerkennen das Erkennen inhärent ist, zeigt bereits der Begriff des *Anerkennens* selbst an. Das Gleiche gilt für den portugiesischen Begriff ‚reconhecimento‘, in dem das Verb ‚reconhecer‘ enthalten ist, das ‚anerkennen‘ oder ‚erkennen‘ bedeuten kann. Anerkennen impliziert stets das Erkennen, aber Erkennen nicht unbedingt das Anerkennen. Weiterhin impliziert der Begriff des Anerkennens, dass lediglich das Identifizierte (das Erkannte) anerkannt wird. Die Anerkennung des Nichtidentischen ist dem Begriff nach ausgeschlossen. Es handelt sich um eine totalitäre Form der Anerkennung, die Menschen, Dinge, soziale

Ordnungen etc. in ein ‚stählernes Gehäuse‘ sperrt und kein Abweichen vom bekannten Identischen erlaubt. Das Identische ist das Allgemeine, d.h., die beschriebene Form der Anerkennung vermag das Besondere an Menschen, Dingen, Situationen etc. nicht zu erkennen.

Das Identifizieren, das dem Akt der Anerkennung bzw. Nichtanerkennung vorausgeht, ist in hohem Maße sozial bestimmt. Wie die meisten sichtbaren Merkmale einer Person hat auch die Hautfarbe Symbolcharakter. Für Symbole charakteristisch ist, dass sie arbiträr sind, also der Zusammenhang zwischen Zeichen und Bezeichnetem willkürlicher Natur ist. Symbole sind soziale Konventionen, die bestimmt sind von den gesellschaftlichen Strukturen, in denen sie gelten. Dies gilt umso mehr für soziale Symbole. Solche sozialen Symbole oder Vorurteile haben die Funktion, den Träger bestimmter Merkmale als Mitglied einer bestimmten sozialen Gruppe auszuweisen. Die weißen Männer, die den schwarzen Protagonisten ignorieren, erkennen in ihm nicht ein Individuum in seiner Besonderheit, sondern lediglich einen Angehörigen einer subalternen Gruppe, der ihnen nicht als anerkennungswürdig gilt.

Dass dem Blick im Akt des Sichtbarmachens wie des Unsichtbarmachens eine zentrale Bedeutung zukommt, zeigt auch der mit dem Begriff der Anerkennung eng verbundene Begriff des Respekts, der sich vom lateinischen ‚respectare‘ (zurückblicken) ableitet. Jemanden zu respektieren bedeutet dem Wortsinn nach zurückzublicken. Es bedeutet, ein Beziehungsangebot, das der Andere durch seinen Blick offeriert, nicht auszuschlagen, sondern durch die Erwiderung seines Blicks anzunehmen. An- und Zurückblicken sind insofern Akte der Anerkennung und deren Ausbleiben Ausdruck von Missachtung. Im Begriff der ‚Rücksicht‘, das laut Kluge eine von Lessing geprägte „Lehnübersetzung und Ersatzwort für [...] *respectus*“ (1999, S. 694) ist, kommt die Bedeutung des Blicks im Akt der Anerkennung noch deutlicher zur Geltung. Stärker als die Begriffe ‚Anerkennung‘ und ‚Respekt‘ zielt die ‚Rücksicht‘, insbesondere in der Wendung ‚Rücksicht nehmen‘, auf die Anerkennung anderer als bedürftiger Wesen und der damit verbundenen Pflicht, eigene Bedürfnisse zurückzustellen. Im Hinblick auf die existenzielle Bedeutung des anerkennenden Blicks bemerkt Bourdieu:

„Das Ehrgefühl ist das Fundament einer Moral, in der der Einzelne sich immer unter dem Blick der anderen begreift, wo der Einzelne die anderen braucht, um zu existieren, weil das Bild, das er sich von sich

selbst macht, ununterscheidbar ist von dem Bild von sich, das ihm von den anderen zurückgeworfen wird“ (1979, S. 27–28).

Der Blick, dessen Tragweite Bourdieu für die feudal geprägte kabyllische Gesellschaft der 1960er Jahre analysiert hat, scheint in modernen Gesellschaften nicht weniger bedeutend. Dies zeigt auch die Gruppendiskussion der Raumpflegerinnen, in der die von den Frauen empfundene soziale Unsichtbarkeit und deren Bedürfnis nach gesellschaftlicher Anerkennung zentrale Themen sind. Den Raumpflegerinnen scheint es ähnlich wie der Romanfigur von Ellison zu gehen. Auch sie leiden unter der alltäglichen Missachtung, die ihnen aufgrund ihrer sozialen Stellung widerfährt. Die von den Frauen beschriebenen Formen der Nichtbeachtung im Arbeitskontext sind vielfältig, sie reichen vom ausbleibenden Grüßen, der fehlenden Anerkennung für die geleistete Arbeit bis hin zur Unachtsamkeit, was sich den Frauen zufolge an der Art der Verschmutzung in den Sanitäreinrichtungen, aber auch an dem Müll, der häufig neben den Abfalleimern liege, zeige. Neben dem Übersehen und Hindurchsehen schildern die Frauen auch aggressivere Formen der Missachtung, so z.B. Bemerkungen von Studierenden der Art „Wenn es keinen Dreck gibt, dann gibt es auch keine Arbeit für diese Leute“ (Studierende, zit. n. Raumpflegerinnen). Für große Empörung sorgt auch ein nicht lange zurückliegender Vorfall mit einer Studierenden, die sich in einem gerade gereinigten Waschbecken die Füße wusch und auf den Unmut der Raumpflegerinnen mit der Frage reagierte: „Mögt ihr eure Arbeit etwa nicht?“ (Studentin, zit. n. Raumpflegerinnen).

Obwohl die Frauen die ihnen alltäglich widerfahrende Missachtung sehr präzise zu schildern vermögen, scheint die Thematisierung der Gründe für ihre soziale Unsichtbarkeit mit Widerständen verbunden zu sein. Dies zeigen ihre Antworten auf die Frage, warum Studierende und Professoren sie nicht beachten würden:

FRAU LEITE: „Weil sie schlecht erzogen sind.“

FRAU FORTES: „Die Erziehung fehlt.“

FRAU FORTES, FRAU MORAES: „Weil sie uns nicht beachten.“

FRAU LEITE: „Genau.“

FRAU FORTES: „Ich glaube, nur weil wir Reinigungskräfte sind, heißt das nicht, dass wir nicht erzogen sind, wir sind erzogen.“

FRAU PINHO: „Wir sind unsichtbar.“

FRAU FORTES: „Ganz genau. Es gibt Leute, die denken, wir sind unsichtbar.“

FRAU LEITE: „Genau. Aber wenn wir nicht da sind, dann spürst du den Unterschied.“

FRAU CARVALHO: „Dann vermissen sie uns.“

FRAU FORTES: „Dann vermissen sie uns. Wo ist die Sowieso?“

FRAU LEITE: „Nein, ihnen fehlt die Dienstleistung.“

FRAU FORTES: „Genau, die Dienstleistung.“

FRAU LEITE: „Nicht die Person.“

FRAU PINHO: „Nicht die Person an sich.“

FRAU LEITE: „Genau.“

Die eigentlichen Ursachen der Missachtung geraten, indem die fehlende Erziehung der Studierenden und Professoren für diese verantwortlich gemacht wird, zunächst aus dem Fokus und damit auch die offensichtlich schmerzliche Einsicht, dass die Missachtung in engem Zusammenhang mit der sozialen Stellung der Frauen zu stehen scheint. Auch die Äußerung „Ich glaube, nur weil wir Reinigungsfrauen sind, heißt das nicht, dass wir nicht erzogen sind, wir sind erzogen“ (Frau Fortes) deutet auf den Versuch hin, dem mit der sozialen Stellung verbundenen Ohnmachtsgefühl zu entkommen, indem das für die gesellschaftliche Position bedeutsame kulturelle Kapital in Form von Bildung und Wissen umgedeutet wird in Erziehung im Sinne von ‚Anstand haben‘. Diese Umdeutung dient offenbar der eigenen Bemächtigung („wir sind erzogen“) bei gleichzeitiger Abwertung derer, die über diese im Sinne von Anstand verstandene Erziehung nicht verfügen. Die Einsicht „Wir sind unsichtbar“ (Frau Pinho) scheint so schmerzhaft, dass sie, sobald sie ausgesprochen ist, gleich wieder relativiert werden muss: „Es gibt Leute, die denken, wir sind unsichtbar“ (Frau Fortes). Mit Bezug auf die nicht näher bezeichneten „Leute“ wird der hinter der Nichtbeachtung stehende soziale Konflikt vorerst entschärft. Der in der Verleugnung der sozialen Ohnmacht sich manifestierende Wunsch nach sozialer Anerkennung zeigt sich in der darauffolgenden Bemerkung „Dann vermissen sie uns“, in der sich offenbar die Hoffnung ausdrückt, dass die Frauen wenigstens bei ihrer Abwesenheit Beachtung finden würden. Aber selbst diese Illusion lässt sich nicht aufrechterhalten: „Nein, ihnen fehlt die Dienstleistung“ (Frau Leite). Ihre physische An- oder Abwesenheit scheint nichts an ihrer Nichtbeachtung zu ändern. Wichtig sind die Frauen offenbar lediglich in ihrer Funktion als Raumpflegerinnen.

Woher rührt nun die von den Frauen empfundene soziale Missachtung? Anders als in feudal geprägten Gesellschaften ist die Anerkennung einer Person in modernen Gesellschaften nicht mehr direkt an deren gesellschaftlichen Stand geknüpft, sondern an das meritokratische Prinzip („Nur die eigene Leistung zählt“). Indem bestimmte Leistungen mehr Anerkennung als andere erfahren (z.B. geistige im Vergleich zu körperlichen) und indem unterprivilegierte Schichten die anerkannten Leistungen aufgrund fehlender Voraussetzungen (geringes finanzielles,

kulturelles Kapital etc.) kaum zu erbringen vermögen, bleibt der Einfluss der sozialen Herkunft auf den gesellschaftlichen Erfolg jedoch erhalten. Gleichsam wird dieser Einfluss durch die meritokratische Illusion zu verdecken versucht, indem diese suggeriert, dass soziale Anerkennung lediglich eine Frage der Begabung und der Leistungsbereitschaft sei.⁴³ Mit der Durchsetzung des meritokratischen Prinzips und der damit einhergehenden vermeintlichen Abkopplung sozialer Anerkennung von der Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe, „verändert sich“, so Honneth,

„auch das praktische Verhältnis, in das sie [die Individualisierung der Anerkennung] die Subjekte mit sich selber treten läßt; der einzelne muß jetzt die Achtung, die er für seine Leistungen gemäß kulturellen Standards sozial genießt, nicht länger einem ganzen Kollektiv zurechnen, sondern kann sie positiv auf sich selber zurückbeziehen. Insofern geht unter den veränderten Bedingungen mit der Erfahrung sozialer Wertschätzung ein gefühlsmäßiges Vertrauen darin einher, Leistungen zu erbringen oder Fähigkeiten zu besitzen, die von den übrigen Gesellschaftsmitgliedern als ›wertvoll‹ anerkannt werden; wir können eine solche Art der praktischen Selbstbeziehung, für die umgangssprachlich der Ausdruck ›Selbstwertgefühl‹ vorherrscht, in kategorialer Parallele

⁴³ In dem etwas antiquiert anmutenden, aber gängigen portugiesischen Begriff ‚servente‘, mit dem die Raumpflegerinnen bezeichnet werden und den sie selbst verwenden, manifestiert sich der für feudale Gesellschaften charakteristische direkte Zusammenhang zwischen sozialem Stand und gewährter Anerkennung. Im Grande Dicionário da Língua Portuguesa de António de Moraes Silva wird der Begriff ‚servente‘ wie folgt erläutert: „Person, die dient; Diener oder Dienerin; Arbeitnehmer bestimmter Dienstleistungen von untergeordnetem Stellenwert; Gehilfe“ (1957; Übers. d. Verf.). Auch im Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa von 1986 findet sich kein expliziter Bezug auf die Reinigungstätigkeit, der Begriff bezeichnet auch hier allgemein eine Person, die dient oder die einer anderen bei einer Tätigkeit zu Diensten ist. Der in beiden portugiesischen Wörterbüchern angegebenen Begriffsdefinition trägt auch das zweisprachige Wörterbuch von Langenscheidt aus dem Jahr 1988 Rechnung, in dem ‚servente‘ mit „Handlanger“, „Gehilfe“, „Knecht“ und bezogen auf das weibliche Geschlecht mit „Aufwartefrau“ und „Magd“ übersetzt wird. In einem weiteren Portugiesisch-Deutschen Wörterbuch von 2006 ist neben der Übersetzung des Wortes ‚servente‘ mit „Handlanger(-in)“, „Helfer(-in)“ und „Diener(-in)“ auch die Bedeutung „Raumpfleger(-in)“ (Dicionário de Português - Alemão 2006) angegeben. Diese moderne Übersetzung scheint der Bedeutung des Begriffs ‚servente‘ jedoch nicht gerecht zu werden. Darauf wies mich auch ein von mir interviewter Funktionär einer brasilianischen Gewerkschaft für Gebäudereinigung hin, dem zufolge der Begriff ‚servente‘ mit Untergebenheit und Unterwürfigkeit assoziiert würde. Daher ziehe er die Berufsbezeichnung ‚auxiliar de serviços gerais‘ vor, die eher dem deutschen Begriff des Raumpflegers oder der Raumpflegerin entspricht. Der Begriff ‚servente‘ kann also nicht als moderne Berufsbezeichnung gelten, weil sich die genaue Arbeitstätigkeit aus diesem nicht erschließt. Der Begriff zielt vielmehr auf den unterprivilegierten Status der als ‚servente‘ Tätigen, die ‚niedere‘ Arbeiten von geringer Anerkennung ausführen. Um der negativen Bedeutungskonnotation des Begriffs ‚servente‘ Rechnung zu tragen, habe ich diesen in den vorliegenden Textpassagen mit ‚Putzfrau‘ übersetzt.

zu den bislang verwendeten Begriffen des ›Selbstvertrauens‹ und der ›Selbstachtung‹ sinnvollerweise ›Selbstschätzung‹ nennen“ (1994, S. 209).

Im Umkehrschluss bedeutet dies: Wird einem Menschen die soziale Anerkennung versagt, so kann er dies nicht mehr in Verbindung mit seiner sozialen Gruppe bringen, sondern muss dies als persönliches Versagen erleben. Die Erfahrung sozialer Missachtung scheint jedoch über eine Kränkung des Selbst hinauszugehen, sie wird von den Betroffenen ferner als akute Bedrohung des Selbst empfunden, da sie nicht auf die Solidarität einer sie missachtenden Gesellschaft setzen können, die sie in der Befriedigung ihrer Bedürfnisse unterstützt. Zum Zusammenhang von Missachtung und Existenzängsten schreibt Margalit:

„Zur Demütigung gehört eine existentielle Bedrohung, weil der Täter – insbesondere wenn es sich dabei um eine Institution handelt – über sein Opfer Macht ausübt. Ein wesentlicher Bestandteil der Demütigung ist, daß der Täter seinem Opfer das Gefühl totalen Ausgeliefertseins vermittelt. Die Hilf- und Wehrlosigkeit des Opfers manifestiert sich in der Angst, nicht mehr für die eigenen lebenswichtigen Interessen sorgen zu können“ (2012, S. 127).

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum Frau Fortes die Nichtanerkennung als „das Schlimmste“ gilt und warum die Frauen immer wieder Versuche unternehmen, die mit der sozialen Unsichtbarkeit verbundene Ohnmacht nicht mit all ihren Konsequenzen zu Bewusstsein kommen zu lassen.

Die Frauen suchen ihre soziale Ohnmacht aber auch zu überwinden, was sich an ihren wiederholten Forderungen nach Anerkennung zeigt. Diesen Forderungen liegen verschiedene Legitimationsstrategien zugrunde, die im Folgenden näher analysiert werden sollen. Eine der Legitimationsstrategien besteht in der Argumentation auf Grundlage des meritokratischen Prinzips. So betonen die Frauen, dass sie als Raumpflegerinnen einen wesentlichen Anteil daran hätten, dass der Universitätsbetrieb funktioniere:

FRAU FORTES: „Wie will ein Professor in einem völlig schmutzigen Seminarraum lehren? Wenn es uns nicht gäbe, die ihn putzen?“

FRAU CARVALHO: „Dann ist er schön sauber und dann kommt der Professor und gibt Unterricht.“

Indem die Frauen die Sauberkeit der Räumlichkeiten als notwendige Bedingung für den Lehrbetrieb herausstellen, scheinen sie darauf aufmerksam machen zu

wollen, dass ihre Arbeit weit mehr Anerkennung verdiene, als dieser bisher zukomme. Der Argumentation liegt das meritokratische Prinzip zugrunde, das Anerkennung nach dem gesellschaftlichen Beitrag bemisst, den eine Person mittels ihrer Arbeit leistet. Die Frauen grenzen Leistung jedoch anders als gemeinhin üblich nicht auf die sogenannten produktiven Leistungen ein, sondern dehnen den Leistungsbegriff auf die sogenannten reproduktiven Tätigkeiten aus, zu denen auch die Reinigung gehört. Dieser umfassendere Leistungsbegriff ermöglicht den Raumpflegerinnen, trotz ihrer gesellschaftlichen Missachtung, die Wahrung ihrer Selbstachtung:

FRAU CARVALHO: „Ich mag wirklich, was ich tue. Ich finde wichtig, was ich tue. Aber wenn ich jeden Tag komme und putze und es am anderen Tag wieder völlig schmutzig ist! Aber wie würde mein Revier aussehen, wenn ich einen Tag nicht sauber machen würde? [lacht] Es wäre ganz schmutzig, ne? Also, ich mag, was ich tue, ich finde es wichtig [...]. Auch wenn ich weiß, dass sie mich nicht wichtig finden, ich finde mich superwichtig! [lacht]“

Frau Carvalho hebt die Bedeutung ihrer Arbeit erneut hervor, indem sie darauf aufmerksam macht, dass lediglich ein Tag, an dem ihre Arbeit unerledigt bliebe, sichtbare negative Konsequenzen hätte. Das von den Frauen modifizierte Kriterium für Leistung erlaubt den Frauen, sich als anerkennungswürdige Menschen, die für die Gesellschaft unverzichtbare Arbeit leisten, zu erfahren. Aus der Äußerung von Frau Carvalho scheint aber auch ein gewisser Unmut darüber zu sprechen, dass die Nutzer und Nutzerinnen der Gebäude die Arbeit der Raumpflegerinnen offenbar nicht gebührend würdigen, was sich am Grad der Verschmutzung innerhalb eines Tages zeige („Aber wenn ich jeden Tag komme und putze und es am anderen Tag wieder völlig schmutzig ist!“). Damit macht Frau Carvalho auf ein grundlegendes Problem aufmerksam, denn auch wenn der erweiterte Leistungsbegriff den Frauen das Gefühl verleiht, einen Anspruch auf Anerkennung zu haben, kann dieser nur von anderen eingelöst werden. Es besteht also ein entscheidender Unterschied zwischen dem Gefühl, einen Anspruch auf Anerkennung zu haben, und dem Gefühl, tatsächlich anerkannt zu sein. Beide Gefühle scheinen notwendige Voraussetzungen für eine positive Selbstbeziehung zu sein. Vor diesem Hintergrund wird das Ringen der Frauen um Anerkennung durch Studierende und Professoren verständlich:

FRAU FORTES: „Also ich, ich mache für die Studierenden, Professoren und Angestellten sauber, wir machen für euch sauber, nicht wahr? Genau. Also, wenn ihr [...] die Räumlichkeiten sauber halten würdet, wenn ihr ein bisschen mit uns zusammenarbeiten

würdet, wäre es sehr viel sauberer, nicht wahr? Weil die Arbeit wäre nicht mehr so ermüdend, und wir hätten mehr Zeit, um noch mehr zu reinigen.“

DL: „Ja, das stimmt.“

FRAU FORTES: „Es gibt nichts Besseres, als in eine saubere Umgebung zu kommen, oder?“

Die Äußerungen von Frau Fortes weisen auf den engen Zusammenhang zwischen Anerkennung und Solidarität hin. Anerkennung ist offenbar gelebte Solidarität: Man unterstützt andere („wenn ihr ein bisschen mit uns zusammenarbeiten würdet“), um ihnen das Leben zu erleichtern („Weil die Arbeit wäre nicht mehr so ermüdend“). Wenn Anerkennung Solidarität bedeutet, dann ist Anerkennung, wie bereits angedeutet, in einer Selbstbeziehung nicht zu verwirklichen. Das Gefühl, anerkannt zu sein, kann sich nur in der Beziehung zu solidarischen anderen entwickeln. Der Wunsch nach Anerkennung scheint mit dem Wunsch nach einer solidarischen Beziehung zu anderen daher aufs engste verknüpft.

Dass die Frauen in ihrem Streben nach Anerkennung häufig auf bürgerliche Tugenden (Leistungsbereitschaft, Fleiß etc.) rekurren, zeigt sich auch an der folgenden Äußerung:

FRAU FORTES: „Aber die Willensstärke, ne? Ich denke, das Wichtigste ist der Glaube an Gott. Wir haben zwar wenig Geld, aber jede von uns glaubt an Gott, hat die Beine auf dem Boden und den Willen, es zu schaffen. Das ist das Allerwichtigste [...]. Deswegen sage ich, wenn du willensstark bist und du willst... Und nichts nimmst, was anderen gehört, denn das ist das Allerwichtigste... Wir haben, was wir verdienen, ne? Ja, und wir müssen lernen aus dem Wenigen, was wir haben, viel zu machen.“

Der Wunsch der Frauen nach Anerkennung ist offenbar so stark, dass sie – obwohl ihre Lebenserfahrungen dem meritokratischen Prinzip zu widersprechen scheinen – an diesem festhalten, was sich an der Betonung der Willensstärke, der Überzeugung, dass sie das haben, was sie verdienen und dem geforderten Respekt vor Eigentum erkennen lässt. An anderer Stelle wird deutlich, dass die Achtung des Eigentums anderer in ihrer Tätigkeit als Raumpflegerin eine zentrale Rolle spielt:

FRAU CARVALHO: „Manchmal kommt es vor, dass Professoren etwas vergessen, den Geldbeutel...“

FRAU FORTES: „Ah! Das ist ein wesentlicher Punkt! Vertrauen ist das Allerwichtigste, ne?“

[...]

FRAU FORTES: „Weil also, es ist sehr wichtig, vertrauen zu können [...]. In vielen Seminarräumen hier, in die wir reingehen, liegen Geldbeutel und Handys. Es liegt alles Mögliche in den Räumen rum, ne? Das Wichtigste ist, dass du vertrauen kannst, wo auch immer. Du gehst in einen Seminarraum und nimmst nichts an dich, was anderen gehört.“

Das ist eine sehr wichtige Sache, ne? Denn es bringt nichts, fleißig und gleichzeitig eine Ratte [umgangssprachlicher Ausdruck für Dieb] zu sein, ne? [lacht]“

Die wiederholten Bekundungen der Frauen, dass für sie Respekt vor Eigentum, Ehrlichkeit und Fleiß zentrale Werte seien, scheinen dem Versuch geschuldet zu sein, sich der Anerkennung der Arbeitsgesellschaft als würdig zu erweisen.

Das Bekenntnis zu den in der Arbeitsgesellschaft hochgehaltenen Tugenden dient offenbar zugleich der Abgrenzung von Angehörigen ihres sozialen Milieus, die sich nicht am meritokratischen Prinzip orientieren und ihren Lebensunterhalt mit kriminellen Aktivitäten bestreiten. Mit der Herausstellung ihrer Ehrlichkeit, ihrer Vertrauenswürdigkeit, ihres Fleißes und ihrer „ehrenwerte[n] Arbeit“ (Frau Fortes) scheinen die Frauen sich vor der noch stärkeren gesellschaftlichen Verachtung schützen zu wollen, die Menschen erfahren, die sich der Arbeitsgesellschaft entzogen haben. Das Ausmaß der Verachtung und die Schärfe der moralischen Verurteilung derjenigen, die nicht Teil der Arbeitsgesellschaft sind, werden an deren Entmenslichung, wie sie sich an dem von Frau Fortes verwendeten Ausdruck ‚Ratte‘ zeigt, sichtbar. Bemerkenswert ist zudem, dass die Verachtung nicht einem bestimmten Verhalten gilt, sondern dem Menschen als solchem. Das meritokratische Anerkennungsprinzip betrachtet Würde offenbar nicht als einem jeden Menschen innerlichen und unveräußerlichen Wert, sondern behandelt Anerkennung als Gut, das man sich erst verdienen muss. Mit diesem Anerkennungsprinzip verbunden ist eine klare Spaltung zwischen dem Anerkennenswerten und dem Nichtanerkennenswerten. Anerkennenswert sind in der Arbeitsgesellschaft die bereits genannten Tugenden Fleiß, Disziplin, Sparsamkeit, Ehrlichkeit, die zugleich auch als das Gute im moralischen Sinne gelten. Dem Nichtanerkennenswerten – Faulheit, Unehrlichkeit etc. – haftet hingegen das moralisch Verwerfliche, das Schlechte an. Die Verbindung von Anerkennenswertem bzw. Nichtanerkennenswertem mit moralischen Kategorien wie ‚gut‘ bzw. ‚schlecht/böse‘, zeigt sich besonders deutlich in der Unterscheidung der Frauen zwischen dem „guten“ und dem „schlechten Weg“:

FRAU FORTES: „Es gibt den guten und den schlechten Weg. Viele folgen dem schlechten. Ich bringe das meinem Sohn jetzt schon bei, ich sage ihm: ‚Schau, [...] es gibt den guten und den schlechten Weg. Wer dem schlechten folgen will, soll es tun, aber nicht, dass er sagt... Nein! Soll ihm folgen, wer will. Weil ich selbst habe ganz allein gekämpft, obwohl ich so wenig verdiente.“

DL: „Und welcher ist der schlechte Weg?“

FRAU FORTES: „Ein schlechter Weg ist zum Beispiel, wenn du einen Sohn hast, der im Drogenmilieu verstrickt ist, verstehen Sie? Stehlen, das sind die schlechten Sachen. Diese und viele mehr.“

DL: „Und der gute Weg?“

FRAU FORTES: „Der gute Weg bedeutet lernen, arbeiten, eine anständige Arbeit und das zu besitzen, was du dir selbst aus eigener Kraft erarbeitet hast.“

DL: „Und glauben Sie, dass dies heutzutage möglich ist, sich anzustrengen und es zu schaffen?“

FRAU FORTES: „Mit Sicherheit!“

FRAU LEITE: „Auf jeden Fall.“

Es scheint, als habe sich die Meritokratie moralische Kategorien von ‚gut‘ und ‚böse‘ zu eigen gemacht: Als moralisch gut gilt offenbar, was im Sinne der Meritokratie ist und als moralisch verwerflich, was dieser widerspricht. Auch Honneth hat darauf hingewiesen, „daß die Organisation der gesellschaftlichen Arbeit aufs engste mit den ethischen Normen verknüpft ist, die jeweils das System der sozialen Wertschätzung regeln“ (1995, S. 92). Dass diese meritokratisch gefärbte Moral weitgehend unangreifbar zu sein scheint, zeigt sich daran, dass sich keine vernünftigen Gründe gegen die geforderten Tugenden Ehrlichkeit, Rechtschaffenheit, Anstand etc. einwenden lassen. Die erwähnten Tugenden scheinen ganz im Gegenteil unerschütterliche Basis jeder funktionierenden Gesellschaft zu sein. Und dennoch scheint die meritokratische Gesellschaft der Definition von Margalit zufolge – „[e]ine Gesellschaft ist dann anständig, wenn ihre Institutionen die Menschen nicht demütigen“ (2012, S. 13) – keine anständige zu sein, weil sie die Würde zu einem raren Gut macht, zu dem nur eine privilegierte Minderheit Zugang erhält und die Mehrheit der Menschen demütigt, indem sie diesen verweigert, sich als wertvolle Mitglieder der Gesellschaft erfahren zu können.

Der Zugang zu Anerkennung wird auf vielfältige Weise beschränkt. Zum einen dadurch, dass die meritokratische Gesellschaft dafür sorgt, dass die für soziale Anerkennung wesentlichen Kapitalsorten wie Geld und Bildung für die Unterprivilegierten kaum zu erwerben sind, zum anderen durch die Etablierung einer Wertehierarchie von Leistungen, die im Sinne der Herrschenden ist. Vorgegeben wird jedoch, dass die Leistungsbewertung sich am Nutzen der Gesamtheit orientiere. Dass dies offensichtlich nicht der Fall ist, zeigt sich an der Bewertung der Reinigungstätigkeit als ‚niederer Arbeit‘ und deren geringer Entlohnung. Verständlich wird die gesellschaftliche Geringschätzung der Leistung der Raumpflegerinnen erst vor dem Hintergrund von Machtinteressen. Für die Privilegierten scheint es von Vorteil, die unverzichtbaren ‚reproduktiven‘ Tätigkeiten gegen geringe Entlohnung ausführen zu lassen. Die Delegation dieser für den Lebenserhalt notwendigen Tätigkeiten an Dritte, ermöglicht ihnen, Zeit in die Ausbildung von

Fähigkeiten zu investieren, die sich in der ‚produktiven‘ Arbeitssphäre gut bezahlt machen. Die Geringschätzung der Reinigungstätigkeit, die sowohl im häuslichen wie im beruflichen Bereich in der Mehrheit von Frauen ausgeführt wird, scheint vor allem im Interesse privilegierter Gruppen und einer patriarchalisch geprägten Gesellschaft zu liegen (vgl. auch Honneth 1995, S. 92).

Ihre Hoffnungen setzen die Raumpflegerinnen auf ihre Kinder, die mittels des Erwerbs von kulturellem Kapital im Anerkennungssystem der Arbeitsgesellschaft aufsteigen sollen:

FRAU FORTES: „Für meinen Sohn wünsche ich mir, dass Gott ihm weiterhin Gesundheit schenkt und dass er lernt, damit er jemand wird im Leben.“

DL: „Jemand sein, was bedeutet das für Sie?“

FRAU FORTES: „Jemand zu sein ist für mich, also, man ist jemand, wenn man gebildet ist, eine gute Person ist. Dass er [ihr Sohn] einen guten Charakter hat, ne? Ich lehre ihn das. Auch wenn ich ohne meine Mutter und meinen Vater aufgewachsen bin, ich mache für ihn alles, was ich nicht hatte [...]. Und danach liegt es in Gottes Händen.“

‚Jemand sein‘ ist in der meritokratischen Gesellschaft nicht voraussetzungslos, man scheint sich diesen Status durch Bildung und einen guten Charakter erst verdienen zu müssen. Die Anerkennung, die einem Menschen allein aufgrund seines Menschseins gewährt wird, gehört insofern nicht zur Anerkennungspraxis der meritokratischen Gesellschaft. Anders ausgedrückt: Die meritokratische Gesellschaft erkennt die Zugehörigkeit zur menschlichen Gattung nicht als hinreichende Bedingung für das ‚Jemand-Sein‘ an. Ein Jemand ist man scheinbar nur, wenn man Anerkennenswertes leistet. Dass diejenigen, die nicht zu den ‚Leistungsträgern‘ der Gesellschaft gehören, das ‚Jemand-Sein‘ oder gar das ‚Menschsein‘ abgesprochen wird, zeigen die für jene gebrauchten Begriffe, wie z.B. der in Brasilien für Unterprivilegierte verwendete Ausdruck ‚ralé‘ (dt.: ‚Abschaum‘), der in den USA für Unterprivilegierte weißer Hautfarbe gebrauchte Begriff ‚white trash‘ oder die in Deutschland verbreitete Bezeichnung von Hartz IV-Empfängern als ‚Sozialschmarotzer‘. Die elementarste Form der Anerkennung – die Anerkennung aufgrund der Zugehörigkeit zur Gattung Mensch – wird diesen Gruppen verwehrt. Die Aberkennung des Menschseins ist die denkbar radikalste und gewaltsamste Form der Nichtanerkennung.

Eine weitere Strategie der Raumpflegerinnen im Streben nach Anerkennung besteht in der Aufwertung des eigenen Habitus sowie der Abwertung des Habitus privilegierter Gruppen. So stellen die Frauen heraus, dass sie anders als die Professoren und Professorinnen mit Geld umzugehen wüssten:

FRAU CARVALHO: „Hier gibt es Personen [gemeint sind die Professoren und Professorinnen], die 6000 Real verdienen, aber kein eigenes Haus haben. Sie wohnen zur Miete und wir verdienen 400 Real netto. Ich habe, Gott sei Dank, mein eigenes Haus, verstehen Sie? Weil die Sache ist die: Sie verdienen 6000 und geben 12.000 aus. Sie geben zu viel aus, verstehen Sie?“

FRAU FORTES: „Je mehr man hat, desto mehr gibt man aus.“

FRAU CARVALHO: „Ja, aber das hängt von jeder Person ab, wie diese mit dem Geld umgeht, das sie verdient.“

Die dem „Habitus der Notwendigkeit“⁴⁴ inhärente Eigenschaft „aus dem Wenigen [...] viel zu machen“ (Frau Fortes) stellt Frau Carvalho nun als besondere Gabe dar, mittels der der eigene Habitus offenbar aufgewertet werden soll. Der von Frau Carvalho hervorgehobene Aspekt scheint sich für den ‚Kampf um Anerkennung‘ durchaus zu eignen, trifft er doch den Kern bürgerlicher Tugenden und Werte: Sparsamkeit, Disziplin, Besitz von Eigentum. Die Professoren und Professorinnen stellt sie indes als verschwendungssüchtig dar und erklärt diese damit einer der größten Sünden der bürgerlichen Gesellschaft für schuldig. Die im Streben nach Anerkennung von Frau Carvalho gewählte Vorgehensweise, nicht eine ihr individuelle Eigenschaft hervorzuheben, sondern dem kollektiven Habitus ihrer Schicht zu mehr Geltung zu verhelfen, zeigt ihr Gespür dafür, dass Wertehierarchien eine Frage des sozialen Kampfes sind.

Frau Leite knüpft an die Kritik am Habitus der Privilegierten an, wertet das ökonomische Kapital jedoch anders als Frau Carvalho gänzlich ab und stellt diesem die Herzenswärme der Unterprivilegierten gegenüber:

FRAU LEITE: „Es ist ähnlich wie mit dem Kinderhaben [...]. Es gibt Personen, die so viel Geld haben, die reich sind und Kinder haben, die drogensüchtig sind, die Marginalisierte sind, die alles Mögliche sind. Das heißt, die Kinder hatten Bildung, hatten alles, aber...“

FRAU CARVALHO: „Ich glaube, dass das jedem passieren kann.“

FRAU LEITE: „Ich glaube auch, dass die zwischenmenschlichen Beziehungen fehlen. Denn es gibt Eltern, die also, es ist nicht nur... ‚Ich will ein Handy!‘ – ‚Hier hast du eins.‘; ‚Ich will einen Computer!‘ – ‚Hier hast du einen‘. Aber sie setzen sich nicht mit dem Kind hin, um zu reden, es zu lieblosen und liebevoll zu ihm zu sein. Denn das alles ist materiell, das ist nichts.“

FRAU FORTES: „Es ist auch die Kindererziehung, ne? Ich habe eine Schwester, die Kindermädchen ist. Sie kümmert sich um ein Mädchen seit dieses auf der Welt ist. Sie hat gesagt, dass die Hausherrin⁴⁵ noch nicht mal kommt, um zu fragen: ‚Hat sie gegessen?‘ oder ‚Hast du sie schon gebadet?‘“

FRAU LEITE: „Siehst du? Das ist es!“

⁴⁴ Dieser Ausdruck stammt von Vester et al. (2001, S. 48, Abb. 7a).

⁴⁵ Die Verwendung des Begriffs ‚patroa‘ (dt. ‚Hausherrin‘) und nicht etwa des Begriffs ‚chefe‘ weist darauf hin, dass das Machtverhältnis zwischen Angestellten und Arbeitgebern im Privathaushalt bis heute durch feudale Elemente geprägt ist.

FRAU FORTES: „Also meine Schwester ist für das Mädchen wie eine Mutter, mehr als es ihre eigentliche Mutter ist. Wenn meine Schwester im Urlaub ist, wird sie [das Mädchen] krank. Meine Schwester muss sie anrufen, um sie dazu zu bringen, etwas zu essen [...]. Sie muss mehrfach hingehen, um das Mädchen zu besuchen.“

Das in den unterprivilegierten Milieus nicht vorhandene ökonomische Kapital wird nun nicht nur als völlig wertlos erklärt („Denn das alles ist materiell, das ist nichts“, Frau Leite), es wird darüber hinaus gar als Quell allen Übels angesehen: Nicht in der sozialen Misere sieht Frau Leite die Hauptursache für das Abgleiten ins Drogenmilieu, sondern im Reichtum, der schlechte Mütter hervorbringe, deren Kinder aufgrund fehlender Zuneigung Zuflucht in Drogen suchen würden. Das von den Raumpflegerinnen gezeichnete Bild einer reichen Mutter ist das einer gefühlskalten, nur am materiellen Wohlstand interessierten Frau, die sich nicht um ihre Kinder schert. Das Mutterbild, an dem sich die Raumpflegerinnen orientieren, scheint christlicher Prägung. Offenbar sehen die Raumpflegerinnen in der aus einfachen Verhältnissen stammenden Mutter Gottes das Ideal der guten Mutter. Die Herzenswärme und Aufopferungsbereitschaft einer ‚guten Mutter‘ verleiht den Frauen offenbar das Gefühl moralischer Überlegenheit gegenüber den vermeintlich gefühlskalten reichen Müttern. Die Bemächtigung, die ihnen die Aufwertung des emotionalen Kapitals erlaubt, zeigt sich besonders deutlich an folgender Äußerung von Frau Fortes: „Wir sind es, die wissen, wie man Mutter ist.“ Die Abwertung des ökonomischen Kapitals scheint der Versuch, die an diesem orientierte Wertehierarchie zu erschüttern und diesem einen anderen Wert, das emotionale Kapital, entgegenzusetzen:

DL: „Also glauben Sie, dass es die emotionale Beziehung ist, die fehlt?“

FRAU FORTES: „Genau, von der Mutter zum Kind. Wenn es aufwächst... gibt es schon jene Distanz der Mutter. Jene Annäherung gibt es nicht. Es ist sehr wichtig, dass die Mutter und das Kind...“

FRAU LEITE: „Genau. Später sagen sie: ‚Ich habe meinem Kind alles gegeben und das ist aus meinem Kind geworden.‘ Aber haben sie alles gegeben? Was alles?“

FRAU FORTES: „Aber sie waren nicht zärtlich, haben keine Liebe gegeben.“

FRAU LEITE: „Ich glaube, dass sie noch nicht einmal weiß, was dieses alles war. Sie hat nur alles Materielle gegeben, aber sie hat nicht gegeben, was wichtig war, nämlich Zärtlichkeit, Liebe, verstehen Sie? Das ist es.“

Der von den Frauen unternommene Versuch der Abwertung des ökonomischen Kapitals scheint den Raumpflegerinnen jedoch nicht ganz zu gelingen, worauf ihre Ressentiments ob ihrer prekären finanziellen Lage hinweisen:

FRAU LEITE: „Für unsere Kinder ist es schwierig, etwas zu bekommen, es fällt nicht vom Himmel. Wir reden mit ihnen und sagen, wie es ist: ‚Geduld, Geduld!‘ Sie verstehen

das. Zumindest meine Kinder und die von einigen anderen hier verstehen, dass ihr Tag kommen wird.“

FRAU FORTES: „Ich glaube, dass wir eher wie Freundinnen zu unseren Kindern sind...“

FRAU LEITE: „Das glaube ich auch.“

FRAU FORTES: „Mehr als das bei Leuten mit Geld der Fall ist. Denn wer Geld hat, ist nicht zu Hause, der bezahlt jemanden, der aufpasst. Dann sind die Dienstmädchen die eigentlichen Mütter dieser Kinder. Sie [die Reichen] haben nur Kinder um des Habens willen, ist es nicht so? Und wir nicht. Wir kümmern uns, wir sind es, die waschen, bügeln, die sie baden, die kochen, die hinterher sind.“

Die Frauen leiden offenbar darunter, dass sie ihren Kindern deren materiellen Bedürfnisse kaum befriedigen können. Sie suchen ihre Kinder damit zu trösten, dass sich deren Geduld eines Tages auszahlen wird. Die Hoffnung auf eine bessere Zukunft mutet wie ein Heilsversprechen (‚ihr Tag wird kommen‘) an, in dem sich offenbar der Wunsch der Frauen ausdrückt, die erlittenen Entbehrungen mögen eines Tages belohnt werden.

Der unbefriedigte Wunsch nach finanzieller Sicherheit scheint bei den Frauen mit Gefühlen von Wut und Ressentiments einherzugehen, die sich offenbar gegen diejenigen richten, von denen sie glauben, dass diese ein finanziell sorgloses Leben führen. Offenbar dürfen die empfundenen Ressentiments jedoch nicht thematisch werden, wie die Antworten der Raumpflegerinnen auf die Frage der Diskussionsleiterin zeigen, ob sie es als gerecht empfinden würden, dass manche Menschen bereits qua Geburt über viel ökonomisches Kapital verfügten, also viel Geld besäßen, ohne sich dafür anstrengen zu müssen:

FRAU CARVALHO: „Ich denke, dass die Person einfach Glück gehabt hat.“

FRAU MARCONDES: „Ja.“

FRAU FORTES: „Ja, Glück.“

DL: „Glück. Aber finden Sie nicht, dass das ungerecht ist?“

FRAU CARVALHO: „Nein.“

FRAU FORTES: „Nein. Denn jeder hat... Der Glückspilz, der bereits in eine reiche Familie geboren wurde... Gott sei Dank, ne?“

FRAU ALVARES: „Gott sei Dank.“

FRAU FORTES: „Wir ärgern und beschweren uns, dass wir Putzfrauen sind, aber es gibt Personen, die schlimmer dran sind als wir! Nicht wahr? Also, man muss auf diese Seite schauen. Es gibt viele reiche Leute, es gibt viele arme Leute. Und es gibt viele Leute...“

FRAU MORAES: „Die ärmer sind als wir!“

FRAU FORTES: „Die ärmer sind als wir, nicht wahr? Und wir sind reich. Wir sind gesund und das ist der größte Reichtum der Welt. Es gibt keinen besseren Reichtum als die Gesundheit.“

Die Frauen versuchen die eigenen Existenzängste offenbar durch den Vergleich mit Menschen, deren soziale Not noch größer als die ihre ist, zu relativieren und damit zu bewältigen. Auch die Bewertung der Gesundheit als ‚größter und bester

Reichtum der Welt‘ (Gesundheit als Kapital) kann als Versuch gedeutet werden, die eigene soziale Lage aufzubessern: „Und wir sind reich. Wir sind gesund und das ist der größte Reichtum der Welt“ (Frau Fortes).

Die dritte Strategie, die die Frauen im Kampf um Anerkennung verfolgen, hat sich an einigen Stellen bereits angedeutet. Es handelt sich dabei um den Glauben an Gott und die christliche Moral. Die Religion ermöglicht den Frauen offenbar, sich als anerkennenswerte Individuen erfahren zu können. Der Glaube an Gott scheint den Frauen einen gewissen Schutz vor der mit der gesellschaftlichen Missachtung verbundenen Ohnmacht zu bieten.⁴⁶ Margalit bemerkt, dass

„[d]as seelische Empfinden eines Stoikers und das eines Christen [...] Strategien [sind], ihre Menschenwürde noch unter den widrigsten Umständen wahren zu können. Da es sich dabei allerdings lediglich um einen Ersatz handelt, sind diese Strategien als Grundlage für eine anständige Gesellschaft nicht geeignet“ (2012, S. 49).

Seine erste These, dass die Religion den Menschen die Wahrung ihrer Selbstachtung „noch unter den widrigsten Umständen“ (ebd.) ermögliche, veranschaulicht Margalit an der Figur des Onkel Tom. Das Gottesverständnis eines liebenden, gnädigen Vaters und Beschützers, vor dem alle Menschen gleich sind, erlaubt dem Sklaven Tom, auch wenn er aufgrund seiner sozialen Stellung gesellschaftlich missachtet wird, sich dennoch geliebt und anerkannt zu fühlen und zwar von einer Instanz, die ihm ungleich bedeutender und mächtiger erscheint als seine Unterdrücker. Diese Strategie „der Anlehnung an Stärkere“ (Vester 2009, S. 48), die auch im Glauben an Gott ihren Ausdruck findet, ist Vester zufolge bezeichnend für den Habitus unterprivilegierter Milieus (vgl. ebd.). Wie Onkel Tom deuten Gläubige das ihnen widerfahrende Unrecht nicht selten als göttliche Prüfung, bei der sie ihre Standhaftigkeit im Glauben unter Beweis stellen können. „Die Infragestellung der bestehenden Ordnung wäre nämlich“, so Margalit,

„ein Ausdruck von Stolz und Hochmut, und er [Onkel Tom] würde sich damit einer schwereren Sünde schuldig machen als sein Unterdrücker. Sich aufzulehnen ist falsch, denn nur Gott kann die Unterdrückten erlösen“ (2012, S. 47).

⁴⁶ Dies erklärt vielleicht den enormen Mitgliederzuwachs, den die evangelikalen Kirchen – die ihren Anhängern offenbar ein starkes Gefühl von Zugehörigkeit und Geborgenheit zu vermitteln wissen – vor allem bei der armen Bevölkerung Brasiliens in den letzten Jahren verzeichnen konnten.

Das demütige Sichfügen unter die göttliche Vorsehung gilt Gläubigen als Zeichen von Glaubensstärke und Gottesfurcht. Damit verbunden ist ferner ein bestimmtes Gerechtigkeitsverständnis. Die göttlichen Prüfungen werden im Glauben daran ertragen, dass Standhaftigkeit und Demut entlohnt und die erfahrene Ungerechtigkeit gesühnt werden. Die Raumpflegerinnen scheinen sich, wie Onkel Tom, vor den alltäglichen Missachtungen und der damit verbundenen Ohnmacht dadurch zu schützen, dass sie an eine transzendente Instanz glauben, die auf lange Sicht für Gerechtigkeit sorgen wird.

Das christliche Gottesverständnis scheint jedoch nicht ohne Ambivalenzen im Hinblick auf die Vorstellungen von Anerkennung und Gerechtigkeit. Gott ist einerseits der allgütige, barmherzige Vater, der die Menschen als seine Geschöpfe gleichermaßen liebt und ihnen alle Sünden verzeiht und andererseits der strafende und richtende Gott, dessen Liebe an die Befolgung seiner Gebote geknüpft ist. Freud bemerkt im Hinblick auf letzteren Aspekt:

„Die Zusicherungen von Schutz und Beglückung sind mit den ethischen Anforderungen inniger verknüpft. Sie sind der Lohn für die Erfüllung dieser Gebote; nur wer sich ihnen fügt, darf auf diese Wohltaten rechnen, auf den Ungehorsamen warten Strafen“ (1933, S. 174).

Die Vorstellung von Gott als Richter zeigt sich besonders deutlich an der Unterscheidung der Raumpflegerinnen zwischen dem guten und dem schlechten Weg, dessen Befolgung im ersten Fall belohnt und im zweiten Fall bestraft werden wird. Beim guten Weg (einer anständigen Arbeit nachgehen, ehrlich und fleißig sein etc.) handelt es sich um die gesellschaftlich erwünschte Form der Triebunterdrückung, während die gesellschaftlich unerwünschte Triebbefriedigung (Kriminalität als Ausdruck enthemmter Aggression, Drogen als Ausdruck stärkerer Orientierung am Lustprinzip) mit dem verpönten, schlechten Weg assoziiert werden. Wer vom rechten Weg abkommt, gilt als Sünder; wer sich seinem sozialen Schicksal unterwirft und das Unrecht und Leid stillschweigend erträgt, gilt hingegen als aufrichtig Gläubiger und wird belohnt werden.

Versteht man die Gottesvorstellungen als Ausdruck von Wünschen der Gläubigen, so ließe sich interpretieren, dass zum einen der Wunsch nach bedingungsloser Liebe besteht (Anerkennung allein aufgrund der Tatsache, dass man ein Geschöpf Gottes ist) und zum anderen der Wunsch nach Gerechtigkeit (Anerkennung in Abhängigkeit der Befolgung göttlicher Gebote). Der auf dem meritokratischen Prinzip basierende Gerechtigkeitsgedanke („jeder bekommt, was er

verdient‘) scheint dem Bedürfnis nach bedingungsloser Anerkennung und Liebe durch Gott fundamental zu widersprechen, einem anderem Triebwunsch aber entgegenzukommen, nämlich dem Wunsch nach Vergeltung und Rache, die Gott an denen üben soll, die einem Unrecht getan haben. Dass Religionen auf Triebwünsche zurückgehen, deren Befriedigung den Gläubigen in der Wirklichkeit nicht möglich ist, hat Freud in seinen religionspsychologischen Schriften herausgearbeitet. Im Hinblick auf die „psychische Genese der religiösen Vorstellungen“ (1927, S. 352) bemerkt er Folgendes:

„Diese, die sich als Lehrsätze ausgeben, sind nicht Niederschläge der Erfahrung oder Endresultate des Denkens, es sind Illusionen, Erfüllungen der ältesten, stärksten, dringendsten Wünsche der Menschheit; das Geheimnis ihrer Stärke ist die Stärke dieser Wünsche. Wir wissen schon, der schreckende Eindruck der kindlichen Hilflosigkeit hat das Bedürfnis nach Schutz – Schutz durch Liebe – erweckt, dem der Vater abgeholfen hat, die Erkenntnis von der Fortdauer dieser Hilflosigkeit durchs ganze Leben hat das Festhalten an der Existenz eines – aber nun mächtigeren Vaters – verursacht. Durch das gütige Walten der göttlichen Vorsehung wird die Angst vor den Gefahren des Lebens beschwichtigt, die Einsetzung einer sittlichen Weltordnung versichert die Erfüllung der Gerechtigkeitsforderung, die innerhalb der menschlichen Kultur so oft unerfüllt geblieben ist, die Verlängerung der irdischen Existenz durch ein zukünftiges Leben stellt den örtlichen und zeitlichen Rahmen bei, in dem sich diese Wunscherfüllungen vollziehen sollen“ (ebd.).

Die Freudsche Analyse der Religion als kollektiver Illusion und Ersatzbefriedigung erhellt die zweite These Margalits, dass es sich bei Religionen „um einen Ersatz handelt“ (2012, S. 49), deren Heilsversprechen die Menschen davon abhalten, sich auf die Befriedigung ihrer Wünsche nach Anerkennung und Gerechtigkeit im Diesseits zu konzentrieren. In dieser Hinsicht fördern Religionen die Unterwerfung unter die bestehende soziale Ordnung. Adorno bemerkt diesbezüglich:

„Vor den Göttern besteht nur, wer sich ohne Rest unterwirft. Das Erwachen des Subjekts wird erkaufte durch die Anerkennung der Macht als des Prinzips aller Beziehungen“ (1947, S. 25).

Der Wunsch der Raumpflegerinnen nach bedingungsloser Anerkennung, die die Befriedigung existenzieller Bedürfnisse impliziert, zeigt sich an einer Äußerung Frau Fortes auf die Frage der Diskussionsleiterin, was sie davon halte, vom Staat Geld zu erhalten, ohne dass sie dafür arbeiten müsse: „Ah, das wäre ein

himmlisches Wunder [lacht].“ Sie fügt jedoch gleich hinzu: „Dieses Wunder wird nicht passieren.“ Dass Frau Fortes die Möglichkeit, Existenzsicherung und Arbeit voneinander abzukoppeln, als „himmlisches Wunder“ empfindet, weist zugleich darauf hin, wie selbstverständlich und unveränderbar ihr der in der Arbeitsgesellschaft bestehende Zusammenhang zwischen Erwerbsarbeit und Lebenssicherung erscheint.

Für die bedingungslose Anerkennung findet sich im Diskurs der Raumpflegerinnen neben der religiösen Begründung (Gott liebt alle Menschen als seine Geschöpfe) noch eine weitere Legitimation, die Anerkennung allein aufgrund des Menschseins fordert und die daher als Argumentation im Sinne der Menschenrechte gelten kann. Diese Argumentation zeigt sich insbesondere an einer Diskussion darüber, dass den Raumpflegerinnen in einigen Fachbereichen offenbar nicht gestattet ist, die Küchen mitzubedenutzen:

FRAU LEITE: „Also, ich finde das völlig absurd! Du arbeitest in einem Revier und darfst die Küche nicht benutzen, um zu Mittag zu essen.“

DL: „Und warum nicht?“

FRAU LEITE: „Ich weiß nicht warum.“

FRAU FORTES: „Ich denke, dass das Diskriminierung ist!“

FRAU CARVALHO: „In meinem [Revier] ist das nicht so.“

[...]

DL: „Also Sie dürfen diese Küchen nicht betreten?“

FRAU FORTES: „Nein. Du kannst nicht reingehen, um zu Mittag zu essen, nur um sauberzumachen.“

FRAU LEITE: „Genau.“

DL: „Nur um sauberzumachen.“

FRAU LEITE: „Ja, nur um sauberzumachen.“

FRAU FORTES: „Putzen darfst du, essen nicht [lacht]. Gott sei Dank gibt es das in meinem Revier nicht. Da gibt es nicht diese Unterschiede, diese Dinge. Du kannst reingehen, wann du willst.“

[...]

FRAU LEITE: „Es gibt Fachbereiche, in denen es kein Wasser gibt.“⁴⁷

DL: „Sie haben kein Wasser?“

FRAU LEITE: „Nein. Es gibt nur einen Wasserspender.“⁴⁸

FRAU MORAES: „In meinem Revier gibt es nur einen Wasserspender.“

FRAU DA SILVA: „Es gibt Wasser im Sekretariat, ne? Aber...“

FRAU FORTES: „Sie fühlt sich nicht wohl, dort Wasser trinken zu gehen. Aber ich würde dort hingehen, um zu trinken. Wenn ich dort arbeiten würde, würde ich hingehen.“

FRAU LEITE: „Ich auch.“

[...]

⁴⁷ Gemeint ist, dass es nicht die noblere Variante der Wasserspender gibt, bei der das Wasser in Plastikbecher gefüllt wird.

⁴⁸ Unter einem ‚Wasserspender‘ verstehen die Frauen hier eine sehr einfache Ausführung eines Wasserspenders, der mit einem nach oben gebogenen Hahn versehen ist, aus dem getrunken wird.

FRAU FORTES: „Ich bin nicht nur irgendwo, um zu putzen. Ich bin da, um zu putzen, um Wasser zu trinken, um zu Mittag zu essen.“
VIELE FRAUEN [gleichzeitig]: „Ja, genau!“

Ihr Menschsein gilt den Frauen hier als hinreichende Bedingung für ihre Forderung nach Anerkennung. Es handelt sich dabei um die elementarste Form der Anerkennung, die das Überleben eines Menschen durch die Befriedigung existenzieller Bedürfnisse (Bedürfnis nach Nahrung, Wasser) sichert. Das aufgrund ihres Menschseins abgeleitete Recht auf Anerkennung verleiht den Frauen offenbar eine gewisse Selbstachtung, die es ihnen ermöglicht, sich gegen die Entmenslichung, die sie im Arbeitsalltag vor allem aufgrund der entwürdigenden Reduktion auf ihre Funktion als Raumpflegerinnen erfahren, zu wehren („Ich bin nicht nur irgendwo, um zu putzen. Ich bin da, um zu putzen, um Wasser zu trinken, um zu Mittag zu essen“, Frau Fortes).

Es scheint, als konkurrierten in der Moderne verschiedene, sich teils widersprechende Anerkennungskonzepte, die ihren Niederschlag in den bisher herausgearbeiteten, ambivalenten Strategien der Frauen im Streben nach Anerkennung finden. In der Argumentation der Raumpflegerinnen lassen sich die folgenden Legitimationsstrategien im Kampf um Anerkennung erkennen: 1. Würde durch Arbeit/Leistung (meritokratisches Prinzip), 2. Aufwertung des eigenen Habitus/Abwertung des Habitus anderer sozialer Gruppen, 3. Würde durch Glauben an Gott, 4. Würde aufgrund der Zugehörigkeit zur menschlichen Gattung (Würde durch angeborene Menschenrechte). Als moderne Formen der Anerkennung können die Würde durch Menschenrechte und die Würde durch Arbeit gelten, obgleich sich auch diese Anerkennungspraktiken religiöser Elemente bedienen. Auf den engen Zusammenhang zwischen der Würde durch Arbeit und der Würde durch Glauben an Gott ist im Rahmen der Interpretation bereits aufmerksam gemacht worden (das moralisch Gute – das Göttliche – bedeutet Triebunterdrückung im Sinne der Arbeitsgesellschaft). Betrachtet man die verschiedenen Anerkennungskonzepte hinsichtlich ihrer Bedeutung in der Moderne, so scheint das Primat bei der Würde durch Arbeit zu liegen, was sich an dem unter von Erwerbslosigkeit Betroffenen weit verbreiteten Gefühl der Wertlosigkeit zeigt, das sich mittels der anderen erwähnten Anerkennungskonzepte (Würde durch Gott, Würde durch Menschenrechte) bestenfalls mildern, aber offenbar nicht aufheben lässt. Der Würde durch Arbeit scheint jedoch eine weitere, bislang noch unerwähnt gebliebene, Anerkennungsform gegenüberzustehen, nämlich die von jedem Säugling er-

fahrene bedingungslose Liebe seiner Bezugspersonen. Diese Form der Anerkennung kann als die erste und fundamentalste im Leben eines Menschen gelten, da sie notwendige Bedingung für dessen Überleben ist. In einer ontogenetisch sehr frühen Entwicklungsphase scheint der Mensch ein Gespür dafür zu entwickeln, welches Maß an Leid toleriert werden muss (denn nicht all seine Bedürfnisse können erfüllt werden) und wann dieses Maß überschritten ist. Bei diesem Lernprozess spielen Gefühle von Lust und Unlust eine entscheidende Rolle. Wird das Maß an erträglicher Nichtbefriedigung von Bedürfnissen überschritten, löst dies Unlust aus, die sich im ontogenetischen Prozess in Gefühle wie Wut oder Empörung differenziert. Insbesondere die Empörung kann als Reaktion auf ein Leiden verstanden werden, das einem aufgrund eines Unrechts widerfährt. Der Begriff des Unrechts impliziert, dass es sich um ein Leiden handelt, das sich unter gerechten Verhältnissen abschaffen ließe. In der Empörung ist die Ahnung enthalten, dass die Befreiung von leiderzeugenden Verhältnissen möglich ist. Auch die Raumpflegerinnen empfinden angesichts der alltäglichen Missachtungen und Demütigungen Wut und Empörung, deren Thematisierung jedoch mit Widerständen verbunden zu sein scheint:

DL: „Und was empfinden Sie, wenn das passiert? Wenn Sie das Gefühl haben, dass sie [Studierende] absichtlich Dreck machen. Was empfinden Sie in diesem Moment?“

FRAU CARVALHO: „Ah, da bekommt man Lust, alles stehen und liegen zu lassen und wegzugehen [lacht]. Aber es ist klar, dass wir das nicht machen können, weil...“

FRAU MORAES: „Dann machen wir es halt sauber.“

FRAU LEITE: „Man gewöhnt sich dran. Es ist schon so lange so, dass wir gar nicht mehr...“

FRAU FORTES: „Nein, wenn ich, also, ich spreche für mich, wenn ich einen Seminarraum betrete – denn ich denke, es sind alles Erwachsene – und es ist totales Chaos, Essensreste auf dem Boden, totales Durcheinander, der Mülleimer leer und der ganze Müll daneben auf dem Boden, da krieg ich Lust, den Saal abzuschließen und nach Hause zu gehen.“

DL: „Sie gehen dann.“

FRAU FORTES: „Nein, ich habe Lust dazu.“

DL: „Ach so, Lust dazu [lacht] [Gelächter].“

FRAU FORTES: „Ja, Lust dazu. Es bleibt bei der Lust, weil dann denke ich, ich muss es ja machen, es ist meine Pflicht, aber, also, wir finden das nicht gerecht.“

DL: „Es macht wütend.“

FRAU FORTES: „Ja, genau. Es macht wütend, ne?“

FRAU LEITE: „Es macht wütend.“

FRAU PINHO: „Gerade letzte Woche, wir haben die Damentoilette gereinigt und als wir fertig waren, gingen wir zur Herrentoilette. Als wir zurückkamen, wusch sich eine Frau die Füße im Waschbecken, also haben wir es sauber gemacht und gesagt: ‚Mensch, das macht man nicht! Um Gotteswillen!‘ Da hat die andere [deren Kommilitonin] gesagt:

„Was ist das Problem? Seid ihr denn nicht da, um sauber zu machen?“ Und niemand tut etwas. Und man darf nichts sagen. Ihre Lüge ist eine Wahrheit.“

[...]

FRAU FORTES: „Nein, du kannst nichts sagen. Der Kunde ist König!“⁴⁹

Auffallend ist, dass die Raumpflegerinnen trotz der ausdrücklichen Frage der Diskussionsleiterin nach ihren Gefühlen, zunächst nicht über diese sprechen. Sie beschreiben vielmehr, was sie tun oder gerne tun würden. Die Wut löst offenbar fundamentale Ängste aus, da dieser die Forderung nach Widerstand gegen ungerechte und demütigende Arbeitsverhältnisse inhärent ist, was den Verlust des Arbeitsplatzes kosten könnte und daher als existenzielle Bedrohung erlebt wird. Die Wut und der damit verbundene Impuls, „alles stehen und liegen zu lassen“ (Frau Carvalho) müssen daher abgewehrt werden: „Aber es ist klar, dass wir das nicht machen können, weil...“ (Frau Carvalho); „Dann machen wir es halt sauber“ (Frau Moraes); „Man gewöhnt sich dran“ (Frau Leite); „Es bleibt bei der Lust, weil dann denke ich, ich muss es ja machen, es ist meine Pflicht“ (Frau Fortes). Die Demütigungen werden also offenbar nur aufgrund der beschriebenen existenziellen Ängste hingenommen. Mit der Würde durch Arbeit lässt sich daher keine anständige Gesellschaft im Sinne Margalits etablieren, da diese Anerkennungspraxis das Widerstandspotenzial der Menschen, indem sie diese der Todesangst aussetzt, bricht und auf diese Weise für die Aufrechterhaltung demütigender Verhältnisse sorgt. Auch die wiederholte Betonung der Frauen, dass man sich gegen die Demütigungen nicht wehren dürfe („Und man darf nichts sagen“, Frau Pinho; „Nein, du kannst nichts sagen“, Frau Fortes), dient offenbar der Hemmung des Impulses, sich gegen die als ungerecht empfundenen Missachtungen aufzulehnen.

Die von den Frauen empfundene Ohnmacht findet ihren Ausdruck zudem in dem von Frau Fortes verwendeten Sprichwort „Der Kunde ist König“. Der kapitalistische Tausch, in dem Kunden und Dienstleistende gleichsam austauschbar sind, scheint die Ohnmacht aufgrund der Entpersonalisierung der miteinander in Beziehung Tretenen noch zu verstärken. Im kapitalistischen Tausch ist man nicht mehr Personen, sondern lediglich dem Geld verpflichtet. Unter Bezugnahme auf Mauss macht Sennett darauf aufmerksam, dass „solch ein Tausch [...] keine emotionale Bindung [...] [schafft]“ (2007, S. 262):

⁴⁹ Im portugiesischen Original heißt es: „Quem manda, é o cliente!“ („Der Kunde ist derjenige, der befiehlt!“).

„Zu einer echten Beziehung kommt es erst, wenn wir aufhören, Leistung und Gegenleistung zu berechnen [...]. Mauss hatte ein großes Ziel vor Augen, als er das Prinzip des asymmetrischen Tauschs entwickelte: das ›Soziale‹ im Sozialismus. In den letzten Jahren seines Lebens versuchte er, den Marxschen Spruch ›Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen‹ mit anthropologischem Sinn zu erfüllen. Die Schuld der Trobriander sagte ihm, dass dieses Verhältnis nie zum Ausgleich kommt. Äquivalenz ist hier ausgeschlossen. Als Anthropologe glaubte er, Rituale wie die der Trobriander könnten diesem Ungleichgewicht Ausdruck verleihen, so dass die Menschen durch die Ausführung des Rituals miteinander verbunden statt durch die Ungleichheit einander entfremdet würden“ (ebd., S. 262–263).

Die Auflösung emotionaler Beziehungen, die ihrerseits notwendige Voraussetzung für die Anerkennung der wechselseitigen Bedürftigkeit sind, hat daher eine Steigerung der Todesangst zur Folge. Auch Gorz übt Kritik am kapitalistischen Tausch, durch den er die Würde der Arbeitenden bedroht sieht. In einer Festschrift zu Negts 70. Geburtstag schreibt er an diesen gewandt:

„Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen Preis oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Äquivalent gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent gestattet, das hat eine Würde – Kant fügt im Weiteren hinzu: ›einen absoluten inneren Wert‹; und du bemerkst: ›als Person in einen Tauschverkehr zu treten, ist ja für Kant die eigentliche Verletzung der Würde‹.⁵⁰ Hier haben wir die radikalste Kritik des gängigen ökonomischen Arbeitsbegriffs, für den nur die warenförmige, (ver)käufliche, gegen alle anderen Waren und Arbeiten austauschbare Tätigkeit als Arbeit gilt. Sobald sich der Arbeiter als Subjekt dieser ›Arbeit‹ setzt, muss er den ökonomischen Arbeitsbegriff anfechten. Wenn er für seine Arbeit anerkannt und ›gewürdigt‹ zu werden verlangt, rebelliert er gegen Arbeitsverhältnisse, die seine Leistungen als unpersönliche, vorbestimmte, messbare und austauschbare Mittel für ihm fremde Zwecke verwenden. Verkauf von Arbeitskraft und Arbeitszeit erscheint als Preisgabe der Würde des Arbeiters“ (2004, S. 31).

Wie Sennett mit Mauss weist Gorz mit Bezugnahme auf Kant darauf hin, dass Würde sich nicht bemessen lasse und folglich keinen Preis habe. Das kapitalistische Tauschprinzip zeichnet sich aber gerade durch die Subsumption von zwi-

⁵⁰ Gorz zitiert hier aus Negts Schrift „Arbeit und menschliche Würde“ (2001, S. 521).

schenmenschlichen Interaktionen, Waren, Arbeitstätigkeiten etc. unter das Kosten-Nutzen-Prinzip aus, das unvereinbar mit dem Prinzip der unveräußerlichen Würde ist. Zudem vernichtet der durch das Äquivalenzprinzip bestimmte Tausch, indem dieser alles mit allem vergleichbar macht, das Nichtidentische. Das Verschwinden des Anderen führt, wie bereits erwähnt, zu einer Verstärkung der Todesangst, denn nur der Andere kann einen in der eigenen Bedürftigkeit anerkennen und in der Befriedigung eigener Bedürfnisse unterstützen. Die Angst vor dem Tod kann jedoch zum Ausgangspunkt für Widerstandshandlungen werden. Die Gewohnheit spielt hierbei eine entscheidende Rolle, denn an einen lebensbedrohenden Triebverzicht kann man sich nicht gewöhnen und eben darin liegt das Widerstandspotenzial, denn nur das, was zur Gewohnheit werden kann, hat Aussicht darauf, von Dauer zu sein.

9.3 Interpretation der Gruppendiskussion mit deutschen Professorinnen

Die drei Teilnehmerinnen der Gruppendiskussion waren Professorinnen an geisteswissenschaftlichen Fakultäten einer deutschen Universität. Professorin Seidel war Mitte Vierzig und hatte zwei Kinder, Professorin Schorn war Mitte Sechzig und hatte ebenfalls zwei Kinder und Professorin Basler war Anfang Vierzig und kinderlos. Die etwa anderthalbstündige Gruppendiskussion fand im Frühjahr 2012 in einem Seminarraum der Universität statt.

Die „eigentliche Arbeit“ und „der ganze schreckliche Rest“

Nach der Bedeutung der Arbeit gefragt, antworten die Professorinnen zunächst stichwortartig mit Begriffen wie „Autonomie“, „Selbstverwirklichung“, „befriedigende Beschäftigung“ und „finanzielle Unabhängigkeit“. Der finanzielle Aspekt, so Professorin Basler, sei aber nicht nur im Hinblick auf ihre Autonomie wichtig, sondern eine als angemessen bzw. unangemessen empfundene Entlohnung habe auch unmittelbare Auswirkungen auf ihren Selbstwert: „Unterbezahlte Arbeit [...] frisst dann irgendwie am Selbstbewusstsein oder wenn das nicht in nem Verhältnis miteinander steht, finde ich das nicht mehr so befriedigend“ (Prof. Basler). In engem Zusammenhang mit der Arbeit steht für Professorin Basler zudem die Frage nach dem Leben außerhalb des Arbeitskontextes:

PROF. BASLER: „Für mich ist wichtig, dass man beides hat. Was man jetzt so schön nennt als Work-Life-Balance. Also ich könnte mir nicht vorstellen, den ganzen Tag auf der faulen Haut zu liegen oder irgendwie zu Haus rumzuwurschteln... und, aber nur Arbeit is irgendwie auch, also ich opfer nicht mein Leben für die Wissenschaft so [lacht].“

Interessant ist der von Professorin Basler verwendete Begriff ‚Work-Life-Balance‘, der suggeriert, dass Arbeit und Leben zwei voneinander getrennte Bereiche seien bzw. dass das Leben außerhalb der Arbeit stattfindet.⁵¹ Es wird im Folgenden zu analysieren sein, warum der Wunsch nach einem von der Erwerbsarbeit klar abgegrenzten Lebensbereich besteht. Bemerkenswert ist zudem, dass in dem englischen Ausdruck der Terminus ‚work‘ gebraucht wird und nicht etwa ‚employment‘, d.h., Arbeit wird mit Erwerbsarbeit gleichgesetzt. Die synonyme Verwendung der Termini ‚Arbeit‘ und ‚Erwerbsarbeit‘ sowie die strikte zeitliche und räumliche Trennung von Erwerbstätigkeit und Privatleben ist historisch gesehen auf die Industrialisierung zurückzuführen. Dass der heute dominante Arbeitsbegriff das Resultat eines historischen, von ökonomischen, sozialen und religiösen Faktoren geprägter Prozess ist, zeigt ein Blick in die Antike.⁵² Aristoteles unterschied verschiedene Formen des Tätigseins.⁵³ Bei der von Aristoteles vorgenommen Differenzierung sind Motivation und Ziel des Tätigseins von zentraler Bedeutung (vgl. Politik, 1333a5–15). Die *Poiesis* (das Hervorbringen), deren Ziel nicht in der Tätigkeit selbst liegt, sondern der Erzeugung von Produkten dient, gilt als verpönt. Die *Praxis* (das Handeln) ist hingegen befreit von der Produktion des Nützlichen. Diese hat kein Ziel außerhalb ihrer selbst, das Ziel liegt im Handeln selbst begründet. Nur die Praxis ist Aristoteles zufolge eines freien Mannes würdig. Zum Bereich der Praxis zählt Aristoteles neben der Politik auch die Wissenschaft. Wird diesen Tätigkeiten jedoch mit der Motivation nachgegangen, Geld zu verdienen, so verlieren diese an Wertschätzung und Anerkennung, denn jede Tätigkeit, die dem Gelderwerb dient, ist Aristoteles zufolge verachtenswert. Eng verbunden mit der Unterscheidung von *Poiesis* und *Praxis* sind auch dessen Begriffe von *Schole* (Muße) und *Ascholia* (Unruhe). Während *Poiesis* im Zusammenhang mit Unruhe steht, gilt die Muße als Kennzeichen der Praxis (vgl. ebd.,

⁵¹ Die Begriffswahl ‚Work-Life-Balance‘ rührt vielleicht auch daher, dass der Fokus des deutschen Pendants „Vereinbarkeit von Beruf und Familie“ auf der Familie liegt und damit weniger die Situation von alleinstehenden und kinderlosen Menschen berücksichtigt.

⁵² Für einen Überblick über den Begriff der Arbeit von der Antike bis zur Moderne siehe u.a. Walther (1990), Kocka und Offe (2000), Aßländer (2005), Hund (2003).

⁵³ Zum Arbeitsverständnis von Aristoteles siehe auch Han (2009, S. 87–89).

1338a1–15). Im Spätmittelalter hat Thomas von Aquin für die Aristotelischen Begriffspaare *Poiesis/Ascholia* und *Praxis/Schole* die Begriffe *Vita activa* und *Vita contemplativa* geprägt (vgl. Summe der Theologie, II–II, qu. 179–182). Im bürgerlichen Arbeitsverständnis kommt es zu einer Aufwertung der *Vita activa* und einer Abwertung der *Vita contemplativa*. Arbeit wird ausschließlich in Form von Erwerbsarbeit anerkannt und die *Vita contemplativa* oder die *Schole* werden mit Faulheit gleichgesetzt (vgl. Kocka 2001, S. 9), die als größte Sünde in der Arbeitsgesellschaft gilt (vgl. Walther 1990, S. 10; Aßländer 2005, S. 28).

Im Hinblick auf die Arbeit in der Wissenschaft gehen die eben dargelegten Arbeitsbegriffe eine konflikträchtige Melange ein, denn es handelt sich einerseits um eine Tätigkeit, die zwar entlohnt wird, aber dennoch der Kontemplation bedarf. Gelderwerb *und* Kontemplation sind jedoch Elemente, die sich dem modernen wie dem antiken Arbeitsverständnis nach geradezu ausschließen. Dieser Konflikt nimmt in der Gruppendiskussion einen großen Raum ein. Die Konfliktlinie verläuft zwischen den für die Verwaltung Zuständigen als Vertretern der *Vita activa* und den Professorinnen als Verfechterinnen der *Vita contemplativa*. Die Professorinnen beklagen, dass von Seiten der Verwaltung zunehmend Aufgaben an sie herangetragen würden, die sie von ihrer „eigentlichen Arbeit“ (Prof. Basler) abhielten. Unter der eigentlichen Arbeit versteht Professorin Basler das Forschen und die Lehre. Zu dem „ganze[n] schreckliche[n] Rest“, der Professorin Basler zufolge neunzig bis hundert Prozent umfasse, zählt sie Tätigkeiten wie „Anträge schreiben, verwalten, Sitzungen leiten, in Sitzungen sitzen“, mit anderen Worten, so Professorin Basler, „Zirkus machen“. Letzterer Ausdruck unterstreicht, dass Professorin Basler den Umfang der Verwaltungstätigkeiten für künstlich aufgebauscht hält. Die wissenschaftliche Arbeit wird den Professorinnen zufolge zunehmend unter das Diktat der *Vita activa* gestellt. Dies sorgt für ein enormes Spannungsverhältnis, denn wissenschaftliche Erkenntnis lässt sich nicht *produzieren*. „Das Denken als *theoria* ist“, so Han, „eine *kontemplative* Tätigkeit. Es ist eine Erscheinungsform der *vita contemplativa*“ (2009, S. 104) und „läßt sich nicht beliebig beschleunigen. Darin unterscheidet es sich vom Rechnen oder von bloßer Verstandestätigkeit“ (ebd., S. 106–107). Von der Verwaltung, die nach den Regeln der *Vita activa* funktioniert, wird von der Professorenschaft aber ein quantifizierbarer „Output“ (Prof. Seidel) gefordert. Das Konfliktpotenzial, das zwischen der universitären Welt der *Praxis/Schole* und der Verwaltungswelt der *Poiesis/Ascholia* besteht, beschreibt Professorin Basler wie folgt:

PROF. BASLER: „Ja, oder auch, wenn wirklich so Arbeit überflüssig, also ich finde überflüssig, geschaffen wird. Die ganzen Evaluationen. Ich habe jetzt in vier Jahren vier Evaluationen durchlaufen...“

PROF. SEIDEL: „Ach Gott, schrecklich.“

PROF. BASLER: „Und hab so auch den Eindruck, dass manche Arbeitswelten gar nicht miteinander kompatibel sind. Die in der Verwaltung – ist immer meine Vorstellung – die sind ja da zum Verwalten und die können sich nicht vorstellen, dass wir hier an der Uni was anderes zu tun haben...“

PROF. SCHORN: „Ja, genau.“

PROF. BASLER: „Als zu verwalten. Also schieben sie uns ständig irgendwelche tollen Verwaltungsaufgaben rüber: ‚Und sagt mal... macht mal noch ne Evaluation und wir prüfen euch jetzt hier und wir prüfen euch jetzt da.‘ Und am Ende heißt es denn: ‚Und was habt ihr eigentlich geforscht?‘ [...] und ich finde es nimmt wahnsinnig überhand, dieses alles Durchverwalten und Durchkontrollieren, auch dieses, ich finde es einen großen Misstrauensbeweis, dass wir irgendwie noch von alleine vernünftig arbeiten würden und ja, das macht dann auch keinen Spaß mehr.“

Gemäß der Schilderungen Professorin Baslers versucht die Verwaltung ihre Prinzipien der *Vita activa* auf die Tätigkeiten in der Universität zu übertragen, wodurch kaum noch Raum für die *Vita contemplativa* bleibt. Auf die zunehmende Verdrängung der *Vita contemplativa* zugunsten der *Vita activa* gibt auch unser Sprachgebrauch Hinweise. So hat sich heute der Begriff des Universitätsbetriebs eingebürgert, der auch von den Professorinnen und der Diskussionsleiterin während der Diskussion verwendet wird. Der Begriff ‚Betrieb‘ entstammt dem industriellen Bereich. Das mit ‚Betrieb‘ verwandte Wort ‚Betriebsamkeit‘ weist unmittelbar auf diese Verbindung hin, da es sich hierbei um die deutsche Übersetzung des lateinischen Terminus ‚*industria*‘ handelt.⁵⁴ In der *Industrie* geht es darum, *betriebsam* zu sein. Die in den Fabriken und Unternehmen geforderte Betriebsamkeit steht im Zeichen der *Vita activa*. Das Gegenteil von Betriebsamkeit ist dem industriell geprägten Arbeitsverständnis nach nicht die Muße, sondern das Nichtstun, das keine Entlohnung verdient. Die Ruhe, die das wissenschaftliche Denken erfordert, wird als Untätigsein interpretiert. Vor diesem Hintergrund erscheinen die im Rahmen einer Evaluation geforderten Tätigkeiten wie das Ausfüllen von Formularen und das Sammeln von Informationen als eine Beschäftigungsmaßnahme, um der als Nichtstun missverstandenen Kontemplation vorzubeugen.

Die Industrialisierung hat nicht nur eine neue, technisierte Form der Arbeit mit sich gebracht, sondern auch einen anderen Umgang mit Zeit. Die Produktionsabläufe sollen zeitökonomisch effizient gestaltet sein, um einen möglichst hohen Gewinn zu erzielen. Bereits der Begriff der ‚Zeitökonomie‘ weist darauf

⁵⁴ Zum Begriff der Industrie siehe auch Han (2009, S. 92).

hin, dass die Zeit zu einem Wirtschaftsfaktor geworden ist. Der Zeitökonomie werden sowohl die räumliche Gestaltung der Betriebe wie die körperlichen Bewegungen untergeordnet (Fordismus, Taylorismus). Vor diesem Hintergrund deutet sich mit dem Begriff ‚Universitäts-Betrieb‘ auch ein gewandeltes Verständnis der Ziele und Aufgaben einer Universität an. Sie soll offenbar wie ein Unternehmen geführt werden – in möglichst kurzer Zeit und mit möglichst geringen Kosten soll ein möglichst großer ‚Output‘ erzielt werden. Auch letzterer Begriff ist eine Anleihe aus dem Bereich der Unternehmensführung. Mit Output sind vor allem quantifizierbare Ergebnisse gemeint – d.h. die *Anzahl* der erfolgreich eingeworbenen Drittmittelprojekte, die *Anzahl* der betreuten Studierenden, die *Anzahl* der Veröffentlichungen in einer *Anzahl* renommierter Fachzeitschriften, die *Anzahl* der gehaltenen Vorträge etc. Der als Betrieb organisierten Universität geht es vor allem um das von Aristoteles verpönte Hervorbringen (Poiesis), das zu Lasten der Schole, der Muße geht. Die Arbeit der Professoren und Professorinnen scheint heute weniger mit Kontemplation verbunden als vielmehr mit Ascholia – mit Stress, Anspannung und Hektik. Der ökonomischen Rationalität des Universitätsbetriebs entgegengesetzt ist das Verständnis der Universität als *Alma Mater*, was ins Deutsche übersetzt ‚nährende Mutter‘ bedeutet. Die Alma Mater steht im Zeichen der Vita contemplativa. Das Denken als Prozess steht im Vordergrund und nicht dessen Ergebnis. Anders als im Universitätsbetrieb bestimmt nicht die Zeit das Denken, sondern die Zeit richtet sich nach dem von Ascholia befreiten Denken (vgl. auch Han 2009, S. 106). Im Vordergrund steht die Vermittlung der Schole – die Erziehung der Studierenden zu selbständig *denkenden Menschen*. Es geht weniger um den *Erwerb von Wissen* als um die *Vermittlung der Denkfähigkeit*. Das Erlernen der Schole setzt ein Zeitverständnis voraus, das am Verstehensprozess der Studierenden orientiert ist. Der Begriff der ‚Alma Mater‘ impliziert gerade diese Orientierung an der von den Studierenden benötigten Zeit. Die Analogie zur Mutter, die sich bei der Ernährung ihres Kindes nach dessen Rhythmus richtet, ist dabei augenfällig. Dass die Orientierung an den Bedürfnissen der Studierenden im Universitätsbetrieb offenbar eine zunehmend untergeordnete Rolle spielt, zeigt sich auch an der Verdrängung der Begriffe ‚Doktormutter‘ und ‚Doktorvater‘ zugunsten von ‚wissenschaftliche Betreuerin‘ und ‚wissenschaftlicher Betreuer‘. Im Universitätsbetrieb werden die Studierenden offenbar als Kunden und die Professorinnen als Dienstleisterinnen betrachtet. Bildung wird zunehmend

zur Ausbildung, bei der es um den Erwerb von Fachwissen geht, das auf dem Arbeitsmarkt verwertbar sein muss.

Die Evaluationen dienen abgesehen davon, dass sie die Professorinnen offenbar zur Betriebsamkeit anhalten sollen, der Leistungsüberprüfung. Es handelt sich jedoch, wie bereits erwähnt, um einen verengten Begriff von Leistung, denn geprüft wird insbesondere die quantitativ messbare Leistung. Den mit den Evaluationen verbundenen Zwang zur Transparenz erleben die Professorinnen als Angriff auf ihre Integrität, da man ihnen offenbar unterstellt, dass sie „nicht von alleine vernünftig arbeiten würden“ (Prof. Basler). Die Evaluationen nötigen sie zudem zur ständigen Selbstvermarktung, um ihre Existenz an der Universität zu rechtfertigen:

PROF. BASLER: „Und das sind auch so Momente, wo ich dachte, also so wollte ich eigentlich nicht sein und irgendwie auch diese Selbstdarstellung, was habe ich alles Tolles gemacht und erreicht...“

PROF. SEIDEL: „Furchtbar.“

PROF. SCHORN: „Entsetzlich.“

PROF. BASLER: „Und es ist widerlich [betont]! Ich find’s auch sehr voyeuristisch und eben so, ja, ich weiß nicht, ich komm mir vor wie so ein Mann im Park, der so...“ [Gelächter].

Den Widerwillen, den Professorin Basler empfindet, wenn sie sich selbst anpreisen muss, schwingt in ihrer Stimme mit und zeigt sich besonders an der nachdrücklichen Betonung des Wortes „widerlich“. Wie der letzte Satz von Professorin Basler endet, lässt sich nur vermuten, da dieser durch das Gelächter der anderen beiden Professorinnen und der Diskussionsleiterin unterbrochen wird. Wahrscheinlich wollte sie sagen, dass sie sich wie eine Exhibitionistin vorkomme. Das laute Gelächter, das die Beendigung des Satzes verhindert, scheint dabei nicht zufällig, wie die folgende Interpretation noch zeigen wird. Interessant ist die Verbindung von Voyeurismus und Exhibitionismus, wie sie Professorin Basler hier beschreibt. In dem Wort ‚Voyeurismus‘ ist das französische Verb ‚voir‘ (sehen) enthalten. Es handelt sich beim Voyeurismus also um eine bestimmte Form des Betrachtens, die dem evaluativen Blick nicht unähnlich zu sein scheint. Dem voyeuristischen Blick verlangt es nach dem Intimen, das die meisten Menschen vor der Öffentlichkeit zu schützen suchen. Er setzt sich dabei über das Bedürfnis des Betrachteten nach Wahrung seiner Privatsphäre hinweg und durchdringt diesen schonungslos. Der voyeuristische Blick kennt keine Grenze, die nicht überschritten werden darf, kennt keine Negativität, nichts darf oder soll sich seinem Blick entziehen. Die Gewalt ist ein wesentliches Merkmal des

voyeuristischen Blicks, der einen Angriff auf die Würde des Betrachteten darstellt. Zugleich ist es ein von feiger Ängstlichkeit gekennzeichneter Blick, denn der Betrachter selbst hält sich im Verborgenen, da er fürchtet, erkannt zu werden. Wird sich der Betrachtete des voyeuristischen Blicks, der ihn durchdringt, gewahr, ist dies schamauslösend, zum einen aufgrund der unfreiwillig geteilten Intimität und zum anderen aufgrund des damit verbundenen Gefühls, versagt zu haben, die eigene Intimität zu schützen.

Offenbar erleben die Professorinnen die Evaluationen als Form des Voyeurismus. Der Blick, der im Zuge der Evaluationen auf sie gerichtet wird, sorgt anscheinend für ein ähnliches Unwohlsein wie es beim voyeuristischen Blick der Fall ist. Sie werden dazu gedrängt, etwas preiszugeben, das sie nicht offenlegen möchten. Den Schilderungen der Professorinnen zufolge ist der evaluative Blick einer, der sie ihrer Menschlichkeit beraubt und sie reduziert auf einen Produktivitätsfaktor. Es scheint, als würden die Professorinnen im Universitätsbetrieb nur noch unter dem Gesichtspunkt ihres Marktwerts wahrgenommen. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, dass die Professorinnen die zunehmenden Evaluationen als eine Verletzung ihrer Intimität und Würde erleben.

Der exhibitionistische Akt ist seinerseits nun auch mit Gewalt verbunden, denn dem Betrachtenden wird ein bestimmter Blick *aufgedrängt*. Es handelt sich beim Exhibitionismus ja nicht um ein einvernehmliches Teilen von Intimität, sondern um eine Nötigung zur Intimität, der der Betrachter nicht zugestimmt hat. Die Professorinnen haben offenbar das Gefühl, durch die als exhibitionistisch empfundene Selbstdarstellung selbst Gewalt auszuüben, sich gewissermaßen zu Verbündeten der Voyeuristen zu machen. Sie kommen sich vor wie Exhibitionisten, die sich ‚freiwillig‘ zur Schau stellen. Es handelt sich jedoch um eine scheinbare Freiwilligkeit, denn entziehen sie sich den prüfenden Blicken, könnte dies als Arbeitsverweigerung ausgelegt werden und womöglich zu arbeitsrechtlichen Konsequenzen führen. Abgesehen von den möglichen rechtlichen Sanktionen, könnte eine Verweigerung zu einer Erhöhung des sozialen Drucks im universitären Umfeld führen, denn die Weigerung, alles offen zu legen, würde vielleicht den Verdacht erregen, dass sie ihre Arbeitszeit tatsächlich mit Nichtstun zubringen. Im Fall des Exhibitionismus empfindet in der Regel nicht der Betrachtete, sondern der Betrachter Scham, der sich unfreiwillig in die Rolle eines Voyeuristen gedrängt sieht und Ekel vor der aufgezwungenen Intimität empfindet. Bei den Professorinnen verhält es sich jedoch etwas anders. Auch in der Rolle als ‚Exhibitio-

nistinnen‘ empfinden sie Scham, weil sie die als exhibitionistisch verstandene Selbstdarstellung, zu der sie im Rahmen der Evaluationen genötigt werden, nicht in Einklang bringen können mit ihrem Selbstbild („also so wollte ich eigentlich nicht sein“, Prof. Basler). Vielleicht hängt das Gelächter in obiger Textpassage eben mit dieser Scham zusammen, die auch die anderen beiden Professorinnen und die Diskussionsleiterin aufgrund ähnlicher Erfahrungen empfinden.

Die von den Evaluationen ausgehende Gewalt drückt sich auch im Vokabular der Professorinnen aus, so spricht Professorin Seidel von einer „Dokumentationswut“ und davon, dass sie von Evaluationsanforderungen „überfallen“ würden, woraufhin Professorin Schorn ergänzend hinzufügt: „von Evaluationsbeutegeiern“. Die Begriffswahl deutet darauf hin, dass die Professorinnen angesichts der ihnen auferlegten Evaluationen offenbar eine große Ohnmacht empfinden.

Dass mittels der Evaluationen ein ungleiches Machtverhältnis hergestellt wird, zeigt sich auch daran, dass die Auftraggeber der Evaluationen ihrerseits das Recht auf Schutz ihrer Intimität, also das Recht auf Intransparenz haben. So bemerken die Professorinnen, dass die Evaluationskriterien und die Entscheidungsabläufe eine „diffuse Geschichte“ (Prof. Seidel) seien. Die enge Verquickung von Macht und Intransparenz bzw. Ohnmacht und Transparenz, die George Orwell zum Thema seiner Negativutopie „1984“ gemacht hat, lässt sich in gewisser Weise auch auf die Verhältnisse in der Universität übertragen. Wie in „1984“ gibt es offenbar eine klare Hierarchie zwischen Betrachtern und Betrachteten, deren Rollen festgeschrieben zu sein scheinen: Während die Betrachteten unter ständiger Beobachtung der Betrachter stehen, bleiben Letztere für die Betrachteten unsichtbar. Während die Betrachter beobachten, kontrollieren und beherrschen, werden die Betrachteten beobachtet, kontrolliert und beherrscht. Das Ideal des voyeuristischen Betrachters scheint der gläserne Mensch zu sein, bei dessen Betrachtung nichts verborgen bleibt, den man restlos kontrollieren und beherrschen kann.

Der Zwang zur Transparenz – der auf der subjektiven Seite einhergeht mit dem Gefühl, dem voyeuristischen Blick ausgeliefert zu werden und sich ihm ausliefern zu müssen – steht in engem Zusammenhang mit dem modernen Arbeitsverständnis, das zugunsten der Produktivitätssteigerung auf eine *Beherrschung* der Zeit und des ‚menschlichen Faktors‘ angelegt ist. Die im Rahmen der Evaluation geforderte totale Transparenz soll zeitökonomisch ineffiziente Arbeitsstrukturen sichtbar machen und dient letztlich der Rationalisierung, dem Aufzeigen von Einsparmöglichkeiten. Der Sieg der Information und der „Dokumentationswut“

(Prof. Seidel) weisen Han zufolge auf ein „neues Paradigma“ (2009, S. 23) hin. Die mit den Informationen verbundene Zeit sei, so Han, eine „Punkt-Zeit“ (ebd.), die die narrative Zeit zu verdrängen droht. Anders als die Narration vermag die Punkt-Zeit als „atomisierte“ und „diskontinuierliche Zeit“ (ebd., S. 24) kein sinnvolles Ganzes herzustellen. Die Folge sind innerliche Leere, Angst und Gewalt (vgl. ebd.).

Während die eben geschilderten Aspekte der Arbeit für die Professorinnen eine große Last bedeuten, ist die „eigentliche Arbeit“ für sie mit großer Lust verbunden. Unter der „eigentlichen Arbeit“ (Prof. Basler) versteht Professorin Basler das „Forschen und Lehren, das heißt, wenn ich meine Bücher lesen kann und meine Bücher schreiben kann oder [...] unterrichte.“ In Anbetracht der Tatsache, dass ihre zeitintensive Arbeit den Frauen keinen oder kaum Raum für andere befriedigende Tätigkeiten lässt, macht Professorin Seidel deutlich, wie wichtig für sie die Lust an der Arbeit ist:

PROF. SEIDEL: „Also, was man nur sagen kann, also für mich gibt es kein anderes Hobby, kann ich ganz klar..., klingt jetzt irgendwie dramatisch oder so, aber es ist so. Es gibt, dann sag ich vielleicht noch, das wäre aber wirklich schlimm, wenn ich das so betrachten würde, die Familie als Hobby, ja, das ist so das nette Nebenbei, das ist ja auch nicht richtig, aber die Familie gibt's eben auch noch und dann bleibt keine Zeit für irgendein anderes Hobby als den Spaß an der Arbeit. Deswegen ist die Arbeit so spaßbesetzt. Also die muss Spaß machen, also, wenn sie dann nämlich keinen Spaß mehr macht, dann ist alles vorbei...“

PROF. SCHORN: „Dann kann man's lassen.“

PROF. SEIDEL: „Dann ist man wirklich richtig am Rande der Depression, weil dafür hat man im Grunde genommen diesen Job gemacht, sich darin weiterentwickelt, will auch noch weiter da drin machen. Und wenn dann so dieser Spaßfaktor im Job nicht richtig rauskommt, dann ist man verwiesen auf ne Balance mit der Freizeit, mit der Familie, mit wem auch immer, oder Freunden, was auch immer einen dann da sozusagen trägt und hält und da lässt sich nicht mehr so furchtbar viel noch abzwacken für was weiß ich, irgend sowas wie, wie in meinem Fall zum Beispiel Sport oder etwas Künstlerisches oder so oder irgendwie noch ne Sprache lernen oder so, das ist jetzt gar nicht denkbar, das geht gar nicht.“

Die wissenschaftliche Arbeit ist für die Professorinnen offensichtlich weit mehr als eine Einkommensquelle, sie ist vielmehr eine Quelle des Lustgewinns. Die mit der „eigentlichen Arbeit“ (Prof. Basler) verbundene Befriedigung scheint so groß, dass sie bereit sind, den „ganze[n] schreckliche[n] Rest“ (Prof. Basler) in Kauf zu nehmen. Die Arbeit ist im Hinblick auf das Forschen und Lehren Praxis, d.h., die Tätigkeiten werden nicht aufgrund äußerer Zwänge ausgeführt, sondern sie sind in hohem Maße intrinsisch motiviert. Die Zwänge, die mit der Arbeit verbunden sind, machen die Arbeit dagegen zur Poiesis. Die Tätigkeiten, die zum „schreck-

liche[n] Rest“ (Prof. Basler) gehören, werden ausgeführt, weil sie ausgeführt werden *müssen*. Das Lustmoment der ‚eigentlichen Arbeit‘ scheint aufgrund der zunehmenden, als überflüssig empfunden Aufgaben in der Verwaltung etc. immer weiter verdrängt zu werden. Für die Professorinnen, die die Lust *in* ihrer Arbeit suchen, ist dies eine bedrückende Entwicklung, denn ihre zeitintensive Tätigkeit als Professorin lässt ihnen kaum die Möglichkeit, die Lust *außerhalb* ihrer Erwerbsarbeit zu suchen. Die zunehmende Verdrängung des in der Arbeit enthaltenen Lustmoments führt die Professorinnen daher an den Rand der Depression. Damit nähert sich die Arbeit ihrer etymologischen Bedeutung an, bei der Arbeit mit Mühsal und Knechtschaft verbunden ist (vgl. Kluge 1999, S. 50; Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm 1854a, Bd. 1, Sp. 538–543). Die Notwendigkeit einer Work-Life-Balance scheint also insbesondere dann geboten, wenn der „Spaßfaktor im Job nicht richtig rauskommt“ (Prof. Seidel), denn erst dann sei man, so Professorin Seidel, „verwiesen auf ne Balance mit der Freizeit“. Der Ruf nach einer Work-Life-Balance kann vor diesem Hintergrund als Schutzmaßnahme verstanden werden. Es gilt einen Bereich („Life“) zu schützen, in dem die mit ‚Work‘ verbundenen Praktiken keinen Einzug erhalten. Die eingangs zitierte Äußerung Professorin Baslers, dass sie ihr Leben nicht der Wissenschaft opfern wolle, könnte insofern derart interpretiert werden, dass sie ihre Menschlichkeit, ihre Integrität und Würde, die sie durch den Universitätsbetrieb zunehmend bedroht sieht, nicht ganz preisgeben möchte. Da die Verwirklichung dieser Werte im Universitätsbetrieb offenbar immer schwieriger wird, bedarf es eines davon strikt abgegrenzten Lebensbereichs, in der man der Reduktion auf einen Produktivitätsfaktor entkommen kann. Umgekehrt bedeutet dies, dass eine befriedigende Arbeit und Arbeitsbedingungen, die die Arbeitenden als Menschen mit ihren Bedürfnissen nach Muße, Erholung, Lust und Partnerschaft/Familie anerkennen, keine strikte Trennung zwischen Arbeit und Freizeit erfordern würde. Erst das Auseinanderreißen von Lust, Muße und Arbeit scheint das Bedürfnis nach einer Dichotomisierung der Lebenswelt in die Arbeitssphäre und die Sphäre des Privaten hervorzubringen.

Frauenbilder in Wissenschaft und Gesellschaft

Es scheint, als seien die in der Wissenschaft tätigen Frauen mit vielfältigen, sich zum Teil widersprechenden Rollenerwartungen konfrontiert. Versuchen die Professorinnen den gesellschaftlichen sowie den im wissenschaftlichen Umfeld gestellten Ansprüchen gerecht zu werden, geraten sie offenbar unweigerlich in einen Konflikt. Entsprechen die Frauen den Erwartungen im Arbeitskontext und verfolgen ihre wissenschaftliche Karriere, die gelegentliche Dienstreisen erfordert, vernachlässigen sie aus Sicht ihres privaten Umfelds ihre Pflichten als Mutter. So berichtet Professorin Seidel, dass sie aufgrund ihrer zeitweiligen Abwesenheit bei einigen Nachbarn als „Rabenmutter“ gelte:

PROF. SEIDEL: „Und es wird auch von außen anders betrachtet, man wird dann immer so als quasi Stiefmutter...“

PROF. SCHORN: „Rabenmutter.“

PROF. SEIDEL: „Rabenmutter gesehen.“

PROF. SCHORN: „Genau!“

PROF. SEIDEL: „Bist du etwa schon wieder weg gewesen [vorwurfsvoller Tonfall]?“

PROF. SCHORN: „Ja, genau!“

PROF. SEIDEL: „Da sind Männer in unserer Siedlung, die sind wochenlang auf Dienstreise und da fragt kein Mensch...“

PROF. SCHORN: „Das ist völlig egal, da kommt kein Mensch auf die Idee...“

PROF. SEIDEL: „Aber wenn ich zwei Wochen weg bin, dann ist das so: ‚Siehste, karrieregeile Tussi, die ihre Kinder vernachlässigt.‘ Und das wird immer schwieriger.“

Auch Professorin Schorn, die wie Professorin Seidel Mutter zweier Kinder ist, scheint diese Erfahrung zu teilen, worauf ihre zustimmenden Bemerkungen schließen lassen. Den männlichen Nachbarn von Professorin Seidel, die von Berufs wegen längere Zeit nicht zu Hause sind, scheint hingegen nicht unterstellt zu werden, sie seien nur auf ihre Karriere fixiert und keine guten Väter. Bereits der Umstand, dass das männliche Pendant ‚Rabenvater‘ im Gegensatz zu ‚Rabenmutter‘ in der Alltagssprache kaum Verwendung findet, weist darauf hin, dass die gesellschaftlichen Erwartungen an Väter und Mütter offenbar nach wie vor sehr unterschiedlich sind. Diesen Erwartungen liegen scheinbar die traditionellen bürgerlichen Rollenbilder zugrunde, die vorsehen, dass Mütter sich um die Erziehungsarbeit kümmern und Väter für den Unterhalt der Familie sorgen. Erfüllen die Professorinnen die an sie gestellten Anforderungen im Hinblick auf die Mutterrolle nicht, so wird dies offenbar auf mehr oder weniger subtile Weise sanktioniert, indem man ihnen beispielsweise ein schlechtes Gewissen einzureden versucht („Bist du etwa schon wieder weg gewesen?“). Professorin Schorn hat den Eindruck, dass in der Gesellschaft eine Phase der Restauration eingesetzt habe, in

der die alten Rollenbilder reaktiviert würden, was sich an einer neuen Form der Aufwertung von Mütterlichkeit zeige:

PROF. SCHORN: „Und da hab ich auch, also, ich mein, ich bin ja Gott sei Dank aus diesen Geschichten raus [lacht], aber es ist trotzdem so, dass ich das Gefühl hab, da gibt's so nen Backlash, also ich hab's Gefühl, das war mal nich so, also, oder weniger, es war immer da, aber weniger und mittlerweile gibt's auch so ne Form von Aufwertung wieder von Mütterlichkeit und mit nem bestimmten festgeschriebenen Rollenverhältnis, also wer sagt denn, wie Mütter sein sollen? Ja, also, als Geisteswissenschaftlerinnen wissen wir, ne?, dass das ja nun auch ein vielfältiges Bild ist [lacht] und ich hab das Gefühl, dass da zurückgeschraubt wird und ich krieg's auch manchmal bei jüngeren Kolleginnen mit, also jetzt nicht schon in Professuren, wo ich denke: ‚Hallo, ja, also ich hab mir die Gedanken nicht gemacht.‘ Es war vielleicht falsch mit meinen Kindern, dass ich da nicht so [betont] fürsorglich war, aber das kommt auch an die Erwartungen heran, die ich nie erfüllt habe.“

Dieser Beitrag entfacht unter den Professorinnen eine längere Debatte über die in der Gesellschaft vorherrschenden geschlechtsspezifischen Rollenbilder sowie die allgemein gestiegenen Anforderungen an Eltern. Professorin Seidel berichtet beispielsweise, dass sie einen Monat damit verbracht habe, die richtige Schule für eines ihrer Kinder auszusuchen, weil das heutzutage so erwartet werde. Auch die Wahl des richtigen Kinderbetts scheint bei einigen Eltern, wie Professorin Schorn von jüngeren Kolleginnen und Kollegen zu berichten weiß, Monate in Anspruch zu nehmen. Ist man nicht im Besitz des neuesten Maxi-Cosis und haben die Kinder nicht das verkehrssicherste Fahrrad und den von Stiftung Warentest empfohlenen Fahrradhelm, wird man, wie es Professorin Seidel erfahren hat, mit vorwurfsvollem Unterton darauf hingewiesen, dass man die Gesundheit seines Kindes gefährde, „so nach dem Motto, willst du, dass dein Kind an einem Schädelbruch stirbt?“ (Prof. Seidel). Sich diesen Ansprüchen zu entziehen, wird Professorin Seidel zufolge immer schwieriger: „Du kannst nicht mehr sagen: ‚Das ist mir egal.‘ Weil in dem Moment, wo du das gesagt hast, bist du total schrecklich.“ Die Beobachtungen und Erfahrungen der Professorinnen lassen darauf schließen, dass eine Art Totalisierung der Kindererziehung stattfindet, die keine alternativen Erziehungsansätze und -maßstäbe mehr zulässt. Fügen sich Mütter dieser Erziehungspraxis nicht, wird ihnen offenbar unterstellt, dass ihnen das Wohl ihrer Kinder nicht wichtig sei und dass sie nicht in der Lage seien, sich adäquat um diese zu kümmern. Professorin Schorn führt die neue Erziehungspraxis auf die „Verwissenschaftlichung der Kindererziehung“ zurück:

PROF. SCHORN: „Es gibt ja auch so ne Art von Verwissenschaftlichung der Kindererziehung und des Kinderkriegens und das ist ein irrsinniger Druck, der da ausgeübt wird. Und dieser Perfektionismus, der also so in dieser Gesellschaft ja sowieso auf allen Ebe-

nen gezüchtet wird, führt dann eben dazu, dass man dann auch da die perfekte Mutter sein muss.“

Die Verwissenschaftlichung der Kindererziehung bedeutet offenbar eine Technisierung der Erziehung (sicherstes Kinderbett, sicherstes Kinderfahrrad, sicherster Fahrradhelm) sowie eine Objektivierung der Erziehung, die anhand vermeintlich ‚objektiver‘ wissenschaftlicher Kriterien bestimmt, wie die ideale Erziehung auszusehen habe. Die verwissenschaftliche Kindererziehung legt scheinbar größeren Wert auf äußere Rahmenbedingungen der Erziehung (richtige Kinderausstattung, gute Schulwahl, Minimierung gesundheitlicher Risiken) als auf die emotionale Beziehung zwischen Mutter und Kind und die Inhalte der Erziehung. Die Verwissenschaftlichung scheint die Mutter-Kind-Beziehung sogar zu stören, indem sie Mütter in ihrer Praxis verunsichert, denn wenn es eine als ‚richtig‘ definierte Erziehung gibt, dann muss jede davon abweichende Erziehungspraxis als falsch gelten. Der Druck wird zusätzlich durch den Anspruch erhöht, eine „perfekte Mutter“ (Prof. Schorn) sein zu müssen, also keine Fehler machen zu dürfen. Zudem bedeutet die zeitintensive Erfüllung der gesellschaftlich geforderten äußeren Rahmenbedingungen, dass weniger Zeit bleibt, um kindlichen Bedürfnissen nach Zuwendung und Nähe nachzukommen.

Auch der von Professorin Schorn verwendete Begriff der Zucht („dieser Perfektionismus, der also so in dieser Gesellschaft ja sowieso auf allen Ebenen *gezüchtet* wird“) gibt Aufschluss über die als verwissenschaftlicht charakterisierte Erziehung. Dem Deutschen Wörterbuch der Gebrüder Grimm zufolge besteht ein etymologischer Zusammenhang zwischen den Begriffen ‚Zucht‘, ‚Disziplin‘ und ‚Strafe‘ (Zuchthaus) (vgl. 1954a, Bd. 32, Sp. 260–262). Das Ziel der Züchtigung bestehe darin, dass „der erzogene lernt die zucht auf sich selbst anzuwenden, so liegt darin selbstbeherrschung, beschränkung der begierden, unterwerfung unter allgemeine ordnung“ (ebd., Sp. 261; Kurs. durch Verf. aufgeh.). Die Zucht bezeichnet offensichtlich eine sinnesfeindliche Erziehung mit dem Ziel, das Lustprinzip weitestgehend zurückzudrängen. Offenbar wird befürchtet, dass eine Stärkung des Lustprinzips die Funktion der Züchtigung – die Unterwerfung unter eine bestimmte soziale Ordnung – unterlaufen könne. „[D]urch den Zwang“, so ist dem Deutschen Wörterbuch zu entnehmen, „unterscheidet sie [die Zucht] sich von der Erziehung“ (ebd., Sp. 260; Kurs. durch Verf. aufgeh.), die mittels „unterweisung und belehrung [...] einen positiven beitrag leiste[t]“ (ebd.; Kurs. durch Verf. aufgeh.). Ein unter dem Eintrag des Verbs ‚züchten‘ verwendetes Zitat von Bis-

marck offenbart noch deutlicher, was ‚züchten‘ „übertragen auf menschen“ bedeutet: „wir züchteten schon damals das officersmaterial ... in einer vollkommenheit wie kein anderer staat“ (Bismarck, zit. n. Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm 1954b, Bd. 32, Sp. 264). Die Zucht führt offenbar zu einer Entmenschlichung, worauf der Gebrauch des Begriffs ‚Officersmaterial‘ hinweist. Bei der Züchtung werden die zu Erziehenden auf ihre gesellschaftliche Funktion reduziert, die sie „in einer vollkommenheit“ auszufüllen haben. Für den Funktionsträger bedeutet dies, dass er keine Wünsche und Bedürfnisse haben darf, die seiner Funktion widersprechen könnten. Die Funktion selbst soll vom Funktionsträger vielmehr gar nicht als solche begriffen werden; Person und Funktion sollen verschmelzen, d.h., man hat nicht bloß die Funktion eines Offiziers übernommen, sondern man *ist* Offizier. Eine Existenz jenseits der Funktion soll für den Funktionsträger gar nicht denkbar sein.

Wie die wissenschaftliche Arbeit soll offenbar auch die Kindererziehung möglichst effizient im Sinne der wirtschaftlichen Verwertbarkeit gestaltet sein. Die Funktion, die die Professorinnen im Universitätsbetrieb übernehmen sollen, und die an die Kinder in der heutigen Erziehung herangetragen wird, ist offenbar die des *Leistungsträgers*. Die ‚perfekte Mutter‘ soll offenbar die ‚perfekten Kinder‘ ‚heranzüchten‘, die sich auf dem Arbeitsmarkt möglichst gut verwerten lassen. Vor diesem Hintergrund drängt sich der Eindruck auf, als gelte die Technisierung in Form von sicheren Fahrradhelmen, Kinderbetten etc. weniger der Sorge um das Wohl der Kinder als vielmehr der Sorge um die zukünftigen Leistungsträger. Die wissenschaftliche Arbeit scheint wie die Erziehungsarbeit mehr und mehr dem Diktat der wirtschaftlichen Effizienz folgen zu müssen. Das Lustprinzip scheint in der Berufsarbeit sowie in der Erziehungsarbeit aufgrund der Nötigung zu einer objektiv messbaren Perfektion zunehmend verdrängt zu werden.

Die Selbstverständlichkeit und „Naivität“ (Prof. Schorn) im Umgang mit Kindern, wie sie Professorin Schorn aus ihrer Erfahrung als Mutter schildert, scheint in der verwissenschaftlichen Erziehung abhanden gekommen zu sein:

PROF. SCHORN: „Ich mach mir jetzt immer nen Spaß draus, ich bin ja an einem fruchtbaren Institut und es gibt ganz viele Schwangere und Babys und so weiter und dann hör ich dann immer diese besorgten Väter und Mütter, also, und wie gesagt, es sind auch die Väter, und dann erzähl ich dann immer: ‚Ach, wisst ihr, ich weiß gar nicht, wovon ihr redet, meine Kinder mussten irgendwie mit, im Zweifelsfalle auch dann noch mit in die Kneipe und da wurde natürlich geraucht, ja? Und die sind jetzt über dreißig und die leben immer noch.‘ [großes Gelächter] Und die vielen dann irgendwann untern Tisch und wir haben dann weiter diskutiert und getrunken, und dann fielen die unter den Tisch und pennten da und es war wunderbar, und am Morgen waren die auch nen bisschen quenge-

lig und so, aber gut, dafür hatte ich einen netten Abend. Es war alles gut, ja, und diese Selbstverständ... , dieses vielleicht auch Naive, ich will ja jetzt gar nicht sagen, dass das alles richtig war, aber dieses Naive, die Kinder einfach mitschleppen und die gehörten einfach dazu und da muss man Kompromisse machen, mal muss man mehr für die Kinder machen, und mal müssen die Kinder auch mal das machen, was man selber will und dann ist auch gut so, das ist offenbar nicht mehr selbstverständlich. Und das finde ich, das ist so ne, das sind so Anforderungen, die führen dazu, dass das noch schwieriger ist als es in meiner Generation war.“

Der sich durchsetzenden verwissenschaftlichen Kindererziehung stellt Professorin Schorn die ‚naive Kindererziehung‘ gegenüber. ‚Naiv‘ bedeutet in diesem Zusammenhang nicht Blauäugigkeit, sondern ein *ungezwungener* Umgang mit Kindern. Die ‚naive Kindererziehung‘ ist nicht *verwissenschaftlicht*, sondern *vor-wissenschaftlich*, d.h., die Technisierung, Objektivierung und Funktionalisierung, die mit der Verwissenschaftlichung einhergehen, haben in die ‚naive Kindererziehung‘ noch keinen Einzug erhalten. Die Erziehungsarbeit war zu der Zeit, in der Professorin Schorn ihre Kinder bekam, offenbar noch ein von den wirtschaftlichen Prinzipien geschützter Bereich. Die ‚naive Kindererziehung‘ orientiert sich weniger an wirtschaftlicher Effizienz als vielmehr am Lustprinzip in Form von drängenden kindlichen und mütterlichen Bedürfnissen, die in einem ständigen Wechselspiel zwischen Mutter und Kind austariert werden müssen. Dieses Wechselspiel bedeutet Befriedigung, aber auch Verzicht, der sowohl von der Mutter als auch vom Kind geübt werden muss („und da muss man Kompromisse machen, mal muss man mehr für die Kinder machen, und mal müssen die Kinder auch mal das machen, was man selber will“, Prof. Schorn). Die mütterlichen Bedürfnisse werden in der ‚naiven Kindererziehung‘ zuweilen auch über die im Zuge der Verwissenschaftlichung viel beachteten gesundheitlichen Risiken für Kinder gestellt, so nahm Professorin Schorn ihre Kinder gelegentlich mit in die Kneipe, obwohl dort geraucht wurde und die Kinder erst spät ins Bett kamen. Die Maxime der ‚naiven Kindererziehung‘ „Die Kinder einfach mitschleppen und die gehörten einfach dazu“ (Prof. Schorn) scheint in der verwissenschaftlichen Erziehung nicht mehr uneingeschränkt zu gelten.

Dass Professorin Schorn im Umgang mit ihren Kindern offenbar viel freier und ungezwungener war, zeigt auch ihre ironische Bemerkung gegenüber den sich sorgenden jüngeren Elternpaaren aus dem Kollegium, dass ihre Kinder die Kneipenbesuche durchaus überlebt hätten. Es scheint, als versuche Professorin Schorn ihren jüngeren Kollegen und Kolleginnen mit solchen Äußerungen zu vermitteln, dass die Sorge um die Gesundheit der Kinder auch übertrieben werden, gar neuro-

tische Züge annehmen könne, die dem Wohl der Kinder eher abträglich sei. Zudem scheint Professorin Schorn ihren Kollegen und Kolleginnen den mit der verwissenschaftlichen Erziehung verbundenen Druck nehmen zu wollen, indem sie sie darauf aufmerksam macht, dass „Kinder [...] einfach Kinder [sind]“ (Prof. Schorn). Dass Professorin Schorn vorgegebene Standards oder Regeln in der Erziehungspraxis für weniger hilfreich hält, gibt sie zu verstehen, indem sie betont, dass „das einzige, was man da haben muss [im Umgang mit Kindern], ist, dass man flexibel sein muss, also, ja, also Multitasking und flexibel, schreiende Kinder auf dem einen Arm und irgendwas anderes mit dem anderen machen, ja, und irgendwie denken: ‚Oh, der soll jetzt aufhören zu schreien‘ [Gelächter]“. An der geschilderten Szene mit dem schreienden Kind auf dem Arm wird deutlich, dass Professorin Schorn offen eingestehen kann, dass eigene Bedürfnisse denen des Kindes zuweilen zuwiderlaufen können („Oh, der soll jetzt aufhören zu schreien“).

Die in der Generation von Professorin Schorn vorherrschende ‚naive Kindererziehung‘ scheint mit weniger äußeren und inneren Zwängen als die sich durchsetzende verwissenschaftliche Erziehungspraxis verbunden gewesen zu sein, da jene offenbar weniger durch das in der verwissenschaftlichten Erziehung verabsolutierte Erziehungsziel, die Kinder optimal auf den Arbeitsmarkt vorbereiten zu müssen, bestimmt war. Mütterliche wie kindliche Bedürfnisse, die sich mit diesem Ziel nicht vereinbaren lassen, stellen Mütter heute vor ein unauflösbares Dilemma. Entscheiden sie sich im Sinne des Erziehungsziels, bedeutet dies Stress und Leistungsdruck; geben sie dem Lustprinzip den Vorrang, müssen sie zum einen mit sozialer Missachtung rechnen und sehen sich zum anderen mit Schuldgefühlen und Ängsten konfrontiert, weil sie die Kinder nicht ‚optimal‘ auf das Leben vorbereiten würden.

Im Zuge der Verwissenschaftlichung der Erziehung scheint sich der gesellschaftliche Druck auf die Frauen, die nun nicht mehr nur *gute*, sondern *perfekte* Mütter sein müssen, verstärkt zu haben. Die moderne, verwissenschaftliche Erziehung steht offenbar in engem Zusammenhang mit dem von Professorin Schorn beobachteten „Backlash“. Auch die politische Diskussion um die Einführung des Betreuungsgeldes spricht Professorin Basler zufolge für den Versuch, den Prozess der Emanzipation von alten Rollenbildern aufzuhalten:

PROF. BASLER: „Ich finde das momentan, also diese Debatte um dieses Betreuungsgeld [...] regt mich wahnsinnig auf und ich finde, es sagt alles. Also, ich finde, wenn sol-

che Debatten hier geführt werden, ist doch klar, also, was die eigentlichen Rollenbilder dahinter sind.“

PROF. SCHORN: „Und das meinte ich mit nem Backlash.“

PROF. SEIDEL: „Wenn ich in dieser Siedlung, in der ich da wohne [...], gucke, wo gibt es noch eine andere Frau, die wie ich so ne Art von Job macht, also wo man sagen würde, in der gesellschaftlichen Hierarchie das, was der Mann macht, ist eher dadrunter, gibt's nicht.“

PROF. SCHORN: „Gibt's nicht, nein. Und das ist schon...“

PROF. SEIDEL: „Die machen alle halbtags, wenn!“

PROF. SCHORN: „Wenn überhaupt.“

PROF. BASLER: „Also, ich glaub dieses Bild ist einfach noch so stark und prägend, ich glaube viel stärker und wirkmächtiger als man sich das so vorstellt. Also, ich war in so nem Frauenfördernetzwerk und da fand ich das super, dass irgendwie, ich glaub neunzig Prozent der Frauen, die da eine Professur anstrebten, die hatten Kinder und es war irgendwie normal und zu Hause war Chaos, aber egal, und das war aber irgendwie auch bezeichnend, dass eigentlich bei allen, wo man da nachfragte, war klar so, der Mann stellt halt seinen Job hinten an und ich mein, wo findet man diese Männer, die eben nicht so getrimmt sind und sagen: ‚Hauptsache ich bin glücklich, meine Frau ist zufrieden und wer das Geld ranschafft ist egal?‘ Und ich glaube, ich hab so den Eindruck, wenn man... als man studiert hat, haben viele aus meinen Freundeskreisen so die Männer gesagt: ‚Oh, find ich super, wenn meine Frau später mal arbeiten geht, ich mach mir nen faulen Lenz.‘ Und das ist weg [betont], weil es hält keiner durch, das muss man auch erst mal nach außen vertreten.“

Professorin Basler geht davon aus, dass der politische sowie gesellschaftliche Druck auf die Familien so groß ist, dass sich viele Frauen und Männer, trotz emanzipatorischer Bestrebungen während der Studienzeit, letztlich doch den traditionellen bürgerlichen Rollenbildern beugen.⁵⁵ Die Professorinnen konstatieren jedoch auch gegenläufige Bewegungen, so betont Professorin Schorn, dass es in ihrer Generation nicht die Männer gab, „die überhaupt irgendwie bereit gewesen wären, zurückzustehen.“ Und auch Professorin Seidels Ehemann und die Lebenspartner der Wissenschaftlerinnen aus dem von Professorin Basler erwähnten Frauenfördernetzwerk bieten Gegenbeispiele. Dennoch scheint es in der Wahrnehmung der Professorinnen offensichtlich noch nicht „egal“ zu sein, „wer das Geld ranschafft.“ Wie wirkmächtig die traditionellen Rollenmuster offenbar

⁵⁵ Laut Statistischem Bundesamt ist zwar ein Anstieg des Anteils der Väter, die Elternzeit beanspruchen, zu vermerken, aber die Zahlen zeigen, dass die Erziehungsarbeit nach wie vor zum Großteil von Müttern übernommen wird. Während 27,3 Prozent der Väter von Kindern, die im Jahr 2011 geboren wurden, Elternzeit in Anspruch nahmen, sind es bei den Müttern durchschnittlich 95 Prozent. Das geschlechtsspezifische Ungleichgewicht hinsichtlich der Erziehungsarbeit zeigt sich noch deutlicher an der Dauer der in Anspruch genommenen Elternzeit. Väter nahmen in 77 Prozent der Fälle höchstens zwei Monate Elternzeit und in nur sieben Prozent der Fälle 12 Monate. Mütter beantragten dagegen in neun von zehn Fällen 12 Monate lang Elternzeit (vgl. Statistisches Bundesamt, online verfügbar unter https://www.destatis.de/DE/PresseService/Presse/Pressemitteilungen/2013/05/PD13_176_22922.html, zuletzt geprüft am 28.05.2013).

noch sind, zeigt sich auch daran, dass sich Mütter, die sich den gesellschaftlichen Rollenerwartungen widersetzen, immer noch als „Rabenmütter“ gelten, während Männer, die sich in der Erziehungsarbeit mehr als üblich engagieren, zum Teil offenbar „schief“ bzw. „mitleidig“ angeguckt werden:

PROF. SCHORN: „Also, einerseits ist es das Binnenverhältnis, ja, aber andererseits kommt dann auch dieser Außendruck dazu und das ist ja für die Männer auch so, also die werden ja auch ganz schief und schräg angeguckt, ja...“

PROF. SEIDEL: „Beziehungsweise mitleidig: ‚Und, wie geht es jetzt ohne Laura [Vorname von Professorin Seidel] [mitleidiger Tonfall]?‘ [Gelächter] Dass er [ihr Ehemann] sich im Grunde schon in dem Moment überlegen muss: ‚Ging zwar gut bisher, aber wahrscheinlich muss es schlecht gehen.‘“

Es scheint in weiten Teilen der Gesellschaft Konsens zu sein, dass die Erziehungsarbeit einem Mann eigentlich nicht zuzumuten sei. Hinter dieser Annahme verbirgt sich eine Reihe von verfestigten geschlechtsstereotypen Denkweisen, denen zufolge die Frau die Verantwortung für die Kindererziehung und der Mann die Verantwortung für den Lebensunterhalt der Familie trägt. Ist diese Rollenverteilung vertauscht, wird dies offenbar nicht als bewusste Entscheidung eines Paares interpretiert, sondern als Verantwortungslosigkeit der Frau, die ihrem Mann Pflichten aufbürdet, die diesem eigentlich gar nicht zukommen. Der Frau wird offenbar die ‚Schuld‘ für den Rollentausch zugeschoben, während der Ehemann, der angesichts seiner ‚egoistischen‘ Frau, die nur ihre Karriere im Sinn hat und ihre Pflichten zu Hause vernachlässigt, zu bemitleiden ist.

Im wissenschaftlichen Kontext wird von Frauen hingegen erwartet, dass sie ‚ernsthafte‘ Wissenschaftlerinnen sind. Die Ernsthaftigkeit scheint sich an der Zeit zu bemessen, die eine Wissenschaftlerin oder ein Wissenschaftler der Wissenschaft widmet: Je mehr Zeit man mit der wissenschaftlichen Arbeit zubringt, als desto ernsthafter gilt man. Will man eine ernsthafte Wissenschaftlerin sein, so offenbar die Auffassung einiger Vorgesetzter, bedeutet dies, aufgrund der langen Arbeitszeiten auf Kinder zu verzichten. Auch wenn man dies nicht verallgemeinern könne, wie Professorin Schorn betont, wissen die Professorinnen aus eigener Erfahrung und von ihnen bekannten Fällen zu berichten, in denen Wissenschaftlerinnen von Vorgesetzten oder Kollegen auf mehr oder weniger subtile Weise zu verstehen gegeben wurde, dass erwartet werde, dass sie keine Kinder bekommen. So schildert Professorin Basler eine Szene mit einem Kollegen, der ihr kurz nach ihrem Amtseintritt erzählt, dass seine Tochter gerade ein Kind bekommen habe und deren Karriere damit wohl beendet sei, was er sehr bedauere. Professorin Bas-

ler versteht diese Bemerkung des Kollegen, zu dem sie kein so enges Verhältnis habe, als dass sie sich über familiäre Angelegenheiten austauschen würden, als einen „Wink mit dem Zaunpfahl“, der ihr bedeuten soll: „Jetzt ist ja wohl klar, dass, wenn Sie dieses Institut da leiten, sie auch keine Kinder mehr kriegen“ (Prof. Basler). Auch in ihrer Zeit als wissenschaftliche Mitarbeiterin hatte Professorin Basler das Gefühl, dass wie selbstverständlich davon ausgegangen wurde, dass sie keine Familie gründen werde. Sie vermutet sogar, dass ihr damaliger Vorgesetzter es als Zeichen der Illoyalität verstanden hätte, wenn sie schwanger geworden wäre. An der Universität scheint es, so der Eindruck von Professorin Basler, Konsens zu sein, dass „man [...] ‚Entweder-Oder‘ [macht] und es ist irgendwie dann gebongt, dass halt die Kinder dann hinten runter fallen“ (Prof. Basler). Auch Professorin Schorn berichtet von Doktorandinnen, die sie im Rahmen eines Mentorenprogramms betreut, deren Vorgesetzte es nicht begrüßten, als diese schwanger wurden:

PROF. SCHORN: „Aus dem Mentorenprogramm gibt es ganz viele Geschichten [...], wo die ja auch erzählt haben, teilweise, dass ihre Chefs es nicht goutiert haben, dass sie schwanger waren und Kinder gekriegt haben und sie richtig Schwierigkeiten haben. Diese Geschichten gibt’s auch immer wieder und das sind nicht nur Männer, sondern das sind auch Frauen als Chefinnen, die da manchmal, glaube ich, sogar noch schlimmer sind, die dann richtig sagen: ‚Also, Moment mal, wenn du jetzt hier schwanger bist, dann nimmst du die Wissenschaft nicht ernst und das geht nicht und du musst doch die hehre Wissenschaft und...‘ Auch jüngere Frauen als Chefinnen, das find ich ganz bedenklich und anders ist es wieder ganz locker und es ist akzeptiert und wird auch drauf eingegangen [...]. Es ist schwer, so was allgemein, glaube ich, zu sagen, aber es ist nicht ausgestorben an dieser Universität, sag ich mal so.“

Interessant ist, dass Professorin Schorn zufolge offenbar auch weibliche Vorgesetzte von ihren Mitarbeiterinnen fordern, dass diese auf Kinder verzichten. Dies erscheint zunächst verwunderlich, da man von Frauen eher erwarten würde, dass sie das Dilemma vor dem Wissenschaftlerinnen stehen, die sowohl ihr Bedürfnis nach Familie als auch nach beruflicher Verwirklichung realisieren möchten, aus eigener Anschauung kennen und sich daher eher verständig zeigen, wenn Frauen beides zu verwirklichen suchen. Vorstellbar ist, dass Frauen in Führungspositionen, die selbst dazu genötigt wurden, zugunsten der Karriere auf Kinder zu verzichten, diesen Verzicht auch von ihren Mitarbeiterinnen fordern. Denkbar wäre zudem, dass Frauen, die an der Spitze der universitären Hierarchie angelangt sind, die weibliche Konkurrenz durch den Druck, den sie auf ihre Mitarbeiterinnen ausüben, keine Kinder zu bekommen, zu verringern suchen. Die Beschnei-

dung der Frauen in ihren Lebensentwürfen führt also offenbar dazu, dass sich ein Zirkel der Gewalt herstellt, der nur schwer zu durchbrechen ist.

Auch Professorin Seidel sind „ganz massive Fälle [...] aus einigen Fachbereichen [bekannt], wo richtig böse gemobbt wird, wenn die Frauen schwanger werden oder ihnen schon von Vornherein gesagt wird: ‚Kommen Sie bloß nicht auf den Gedanken, dann können Sie vergessen, hier irgendwo hinzukommen!‘“ (Prof. Seidel). Aus ihrer eigenen Erfahrung berichtet Professorin Seidel hingegen, dass ihre ehemalige Chefin, die selbst zwei Kinder hatte, der Auffassung war, dass jeder Mensch ein Recht auf Kind und Karriere hätte. Als Professorin Seidel jedoch schwanger wurde, zeigte sich, dass das in der Theorie gewährte Recht in der Praxis nicht die nötige Unterstützung fand. So hatte Professorin Seidel, die zu diesem Zeitpunkt ein großes Projekt leitete, das Gefühl, ihre Chefin „ganz doll beruhigen [zu müssen], dass das trotzdem weitergeht“ (Prof. Seidel). Folglich verzichtete sie auf den Erziehungsurlaub und nahm lediglich den Mutterschutz in Anspruch. Im Nachhinein bewertet Professorin Seidel ihr damaliges Verhalten als Form von „voraussetzendem Gehorsam“, in dem sie „sämtliche möglichen Vergünstigungen für [sich] völlig außen vor gelassen [habe] und sofort ganz viel wieder gemacht [habe], damit das nicht sozusagen zu einem Nachteil für den Arbeitsbereich wird“ (Prof. Seidel). Professorin Seidel sucht die Schuld für das Scheitern der Vereinbarkeit von Kind und Karriere in der Praxis jedoch weniger bei ihrer Chefin als vielmehr in der Gestaltung und Organisation von Arbeitsabläufen im Universitätsbetrieb, die längere Phasen der Abwesenheit kaum zulassen würden. Dies sei auch ausschlaggebend dafür gewesen, dass sie auch beim zweiten Kind auf den Erziehungsurlaub verzichtete:

PROF. SEIDEL: „Das habe ich eigentlich auch beim zweiten Mal gemacht, weil sich jedes Mal die Situation einfach nicht ergeben hat, zu sagen: ‚O.k., jetzt ist das Kind da, jetzt mach ich mal nen halbes oder nen Jahr Erziehungsurlaub.‘ Das war schwierig, weil die Wissenschaft nämlich eine solche Dynamik dann auch hat in bestimmten Positionen, wo man nicht in ner großen Gruppe aufgefangen wird, sondern alleine für ne bestimmte Sache verantwortlich ist, das einem auch suggeriert wird von der Umgebung: ‚Na ja, wenn du jetzt nen Jahr draußen bist, ne? Dann wird’s schwierig, dann kommst du auch nicht mehr rein in die Zusammenhänge. Wir entwickeln jetzt Studiengänge, wenn du da nicht dabei bist, na ja, dann ist dein Arbeitsbereich halt nicht mehr präsent, ne?‘ Also dieses... so flexibel das hier wirkt alles und so offen, so selbstbeschränkend ist das eben auch, wenn man zu so etwas neigt, ne? Übererfüllung des Soll. Und damit rechnet das System. Es rechnet damit, dass es die Menschen gibt, die das tun und...“

PROF. SCHORN: „Und Frauen sind dafür anfällig.“

PROF. SEIDEL: „... und keiner schützt einen vor einem selbst.“

PROF. SCHORN: „Genau! [lacht] Wenn wir es nicht selber tun.“

Die von Professorin Seidel beschriebenen Arbeitsstrukturen sind offenbar eine der Hürden, die der Vereinbarkeit von Kind und Karriere im Wege stehen. Den Schilderungen Professorin Seidels zufolge scheinen solche Strukturen die Solidarität unter Kollegen und Kolleginnen zu untergraben. In der Solidarität scheint sie jedoch eine grundlegende Voraussetzung für die praktische Umsetzung des Rechts auf Kind und Karriere zu sehen, denn diese gewährleiste, dass man „in ner großen Gruppe aufgefangen [werde]“ (Prof. Seidel). Die vorherrschenden Strukturen befördern jedoch offenbar die Konkurrenz unter Kollegen und führen zur Spaltung des Kollegiums und zur Isolierung des Einzelnen. In einem solchen Arbeitsklima kann eine längere Arbeitspause offenbar dazu führen, dass der eigene Arbeitsbereich in der Zwischenzeit verdrängt wird und man „nicht mehr rein[kommt] in die Zusammenhänge“ (Prof. Seidel). Der Druck, der in solchen Arbeitszusammenhängen auf den Einzelnen ausgeübt wird, wirkt Professorin Seidel zufolge „selbstbeschränkend“. Aus Angst davor, ausgeschlossen zu werden, verzichtet man ‚freiwillig‘ auf Ansprüche, auf die man ein Anrecht hätte, wie z.B. den Erziehungsurlaub. Professorin Seidel geht davon aus, dass das System auf eben diese Selbstbeschränkung setze und die Menschen zu einer „Übererfüllung des Soll“ (Prof. Seidel), also einer permanenten Selbstaussbeutung, dränge. Die Gewalt, die von solchen Arbeitsstrukturen ausgeht, scheint sich auch hier zu verschleiern, denn nach außen, so Professorin Seidel, wirke alles offen und flexibel. Unter der Oberfläche des scheinbar Flexiblen und Offenen wirken jedoch offenbar Zwänge, die zwar nicht sichtbar, aber deutlich spürbar sind.

Während Kinder im universitären Kontext offenbar eher unerwünscht oder zumindest nicht explizit erwünscht sind⁵⁶, scheint im privaten Umfeld der Professorinnen verbreitet der Wunsch oder die Forderung zu bestehen, dass sie als Frauen auch Kinder bekommen sollen. So glaubt Professorin Basler, dass ihre Eltern

⁵⁶ Eine Erhebung im Rahmen des Forschungsprojekts „Balancierung von Wissenschaft und Elternschaft“ der CEWS (Center of Excellence Women and Science des Leibniz-Instituts für Sozialwissenschaften) aus dem Jahr 2009 ergab, dass 70 Prozent der kinderlosen Wissenschaftlerinnen sowie der kinderlosen Wissenschaftler einen Kinderwunsch hegen (vgl. http://www.bmbf.de/pub/familienfreundlichkeit_an_deutschen_hochschulen.pdf, S. 2, zuletzt geprüft am 15.05.2014). Als Gründe für die Entscheidung gegen die Realisierung des Kinderwunschs werden von Wissenschaftlerinnen sowie Wissenschaftlern an erster Stelle „zu geringe Planungssicherheit“ genannt. An zweiter Stelle geben die Frauen „fehlende berufliche Etablierung“ an (51 Prozent), während dies nur für 37 Prozent der Männer einen Hinderungsgrund darstellt (vgl. http://www.bmbf.de/pub/kinder_wunsch_und_wirklichkeit.pdf, S. 6, zuletzt geprüft am 15.05.2014). Dies lässt vermuten, dass Wissenschaftler sich ihrer Position im universitären Gefüge sicherer sind und diese weniger durch die Vaterschaft bedroht sehen.

darunter leiden, dass sie kinderlos geblieben ist. Auch Professorin Seidel gibt an, bis zu ihrer ersten Schwangerschaft einen „massiven Druck“ vor allem seitens ihres Vaters gespürt zu haben:

PROF. BASLER: „Bei mir sind es meine Eltern eben, die, glaube ich, jetzt angedeutet oder so, sie sagen das nicht so offen, aber ich glaube, so wahnsinnig darunter leiden, dass eben in ihrem Freundes-/Verwandtenkreis in ihrer Altersstufe, die haben jetzt alle Enkelkinder und die sind alle total euphorisch und dann werden die Fotos rausgezogen und dann wird erzählt, was die alles Tolles... und dann machen die Enkelurlaub und so und meine Eltern sitzen da so: ‚Ja [seufzend].‘ Und das ist irgendwie schon ein gesellschaftlicher Druck, dem muss man sich dann irgendwie erst mal entziehen [...].“

PROF. SEIDEL: „Ich hab diesen Druck als Tochter auch gefühlt, ich hab ja relativ spät meine Kinder gekriegt und ich hab bis zum ersten Kind nen massiven Druck gefühlt [...], mein Vater kommt [...] aus einer traditionellen Familie, wo das absolut nicht hinterfragt wird, ob man Kinder bekommt oder nicht und wo das als extrem merkwürdig [...] gilt, wenn man [keine Kinder bekommt]. Und der war immer in dieser Situation, dass er quasi in so ne Verteidigung der Situation, dass seine Tochter keine Kinder hatte, treten musste. Das war ganz anstrengend. Während meine Mutter sich dem noch eher entziehen konnte als jemand, der sagte: ‚Das muss man..., da gibt es verschiedene Lebensentwürfe, es ist auch nicht immer leicht, berufstätig mit Kind zu sein.‘ Das hat sie selbst erlebt und deswegen, aber bei ihm war das auch sehr, der hat sehr darunter gelitten.“

Professorin Basler wie Professorin Seidel haben das Gefühl, dass ihre Eltern bzw. in Professorin Seidels Fall der Vater unter ihrer Kinderlosigkeit leiden bzw. gelitten haben. Das Leid rührt offenbar einerseits von dem Gefühl, aus der ‚Gemeinschaft der Großeltern‘ ausgeschlossen zu sein und deren Erfahrungen nicht teilen zu können. Zum anderen erzeugt die Kinderlosigkeit der Tochter offenbar großen Druck seitens des privaten Umfelds. Auch Professorin Schorn, deren Tochter über dreißig Jahre alt und kinderlos ist, spürt diesen Druck. Sie werde, wenn die Kinderlosigkeit ihrer Tochter im Gespräch mit Menschen aus ihrem privaten Umfeld thematisch würde, häufig „komisch angeguckt“ (Prof. Schorn). Der gesellschaftliche Druck bestehe Professorin Schorn zufolge auch darin, dass erwartet werde, dass sie dafür Sorge trage, dass ihre Tochter den gesellschaftlichen Rollenerwartungen nachkomme:

PROF. SCHORN: „Und dafür bist du oft zuständig, ja, das ist auch noch die Erwartung, ja? [Gelächter]“

PROF. SEIDEL: „„Bring sie dazu, dass...““

PROF. SCHORN: „[lacht] Ja, ja!“

PROF. SEIDEL: „„Mach mal nen bisschen Druck als fast Oma!““

PROF. SCHORN: „Ja, genau! Aber dann auch die Verpflichtung, dann musste dich auch noch um diese Enkelkinder kümmern, ja?“

Abgesehen von der ihr auferlegten Pflicht, die Tochter unter Druck zu setzen, ihren Lebensentwurf den gesellschaftlichen Anforderungen anzupassen, werde, so Professorin Schorn, zudem erwartet, dass sie sich an der Erziehungsarbeit der

Enkelkinder beteilige. Auch diese Erfahrungen der Professorinnen scheinen die Annahme von Professorin Basler zu bestätigen, dass die traditionellen bürgerlichen Rollenbilder nach wie vor sehr wirkmächtig sind.

Die Analyse der in Wissenschaft und Gesellschaft vorherrschenden Frauenbilder und der damit verbundenen Erwartungen hat gezeigt, dass die Professorinnen mit sehr widersprüchlichen Rollenanforderungen konfrontiert sind. Während innerhalb des Arbeitskontextes eher gefordert wird, dass sie keine Kinder bekommen, wird im privaten Umfeld das Gegenteil erwartet. Versuchen sie den Anforderungen im universitären Umfeld, eine ‚ernsthafte‘ Wissenschaftlerin zu sein, *und* den Anforderungen im privaten Umfeld, eine Familie zu gründen, gerecht zu werden, scheitern sie wiederum an den Erwartungen, eine *perfekte* Mutter zu sein. Für welchen Lebensentwurf sich die Professorinnen auch entscheiden, dieser scheint immer auf eine Enttäuschung der einen oder anderen Erwartung hinauszulaufen. Der mit den verschiedenen Erwartungshaltungen des privaten oder des universitären Umfelds verbundene Blick, der auf den Professorinnen ruht, ist offenbar ähnlich wie der voyeuristische einer, der keine Negativität zulässt. Nichts darf abweichen vom Identischen. Auch hier ist Gewalt im Spiel, denn entsprechen die Frauen der ihr zugedachten Rolle nicht, droht ihnen die Nichtanerkennung entweder vom privaten oder vom universitären Umfeld. Zudem bedeutet die schwierige Vereinbarkeit von Beruf und Familie auch ein persönliches Dilemma, das Regina Becker-Schmidt wie folgt beschreibt:

„Wie immer Frauen sich entscheiden – für Familie und gegen Beruf, gegen Familie und für Beruf oder für beides – in jedem Fall haben sie etwas zu verlieren. Wenn sie eine marktvermittelte Beschäftigung aufgeben, entfallen finanzielle Selbständigkeit, soziale Anerkennung und Kooperationserfahrungen sowie die Chance, sich professionelle Kompetenzen anzueignen. Stellen sie um einer beruflichen Karriere willen ihre psychosozialen Bedürfnisse nach einer intensiven Partnerschaft und/oder Kindern in den Hintergrund, bezahlen sie das mit emotionalen Einbußen. Versuchen sie beides – Beruf und Familie – zu vereinbaren bedeutet das Stress, kaum Zeit für eigene Bedürfnisse, Verschleiß von Lebenskraft. Jede Entscheidung läuft auf einen Kompromiss hinaus, weil Einschränkungen unvermeidbar sind“ (2010, S. 67).

Auch über die soziale Funktion der Aufwertung von Mütterlichkeit und der sich nur langsam verbessernden Bedingungen für die Vereinbarkeit von Beruf und Familie diskutieren die Frauen. Offenbar soll über diese Mechanismen die

weibliche Konkurrenz auf dem Arbeitsmarkt im Hinblick auf prestigeträchtige Stellen verringert werden.⁵⁷ Die gebildeten Frauen sorgten, so Professorin Seidel, für „Unruhe“ in der Gesellschaft, weil sie die Hierarchie zwischen Mann und Frau sowohl im Privatleben als auch im Berufsleben ins Wanken brächten.

Weiblicher und männlicher Habitus im privaten und im beruflichen Umfeld

Die in der Gesellschaft und Wissenschaft vorherrschenden Frauen- und Mutterbilder sind, so zeigt die Diskussion unter den Professorinnen, ein maßgeblicher Faktor dafür, ob und wie die Vereinbarkeit von wissenschaftlicher Karriere und Familienleben gelingen kann. Die Einstellung des Lebenspartners und seine Bereitschaft, sich in der Erziehungs- und Hausarbeit zu beteiligen, spielt den Pro-

⁵⁷ In Deutschland war der Verzicht auf Heirat und Kinder bis zur Weimarer Verfassung 1919 keine persönliche Entscheidung der Lehrerinnen, sondern gesetzlich festgeschrieben. Wenn eine Lehrerin heiraten wollte, musste sie ihren Beruf aufgeben. Das sogenannte Lehrerinnenzölibat wurde in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in mehreren deutschen Ländern (1867 in Bayern, 1888 in Baden, 1892 in Preußen, 1912 in Württemberg) mit der Begründung eingeführt, dass das Familienrecht des Allgemeinen Preußischen Landrechts und später des Bürgerlichen Gesetzbuches mit der Berufstätigkeit von verheirateten Frauen nicht vereinbar sei (vgl. Kuhn 2002, S. 65). Diese durften nach damaligem Recht keine Rechtsverträge ohne die Genehmigung ihres Ehemanns eingehen. Der Ehemann war daher berechtigt, den Arbeitsvertrag seiner Frau aufzuheben (vgl. ebd.). „Das Recht des Ehemanns über die Gattin kollidierte“, so Kuhn, „mit dem Anspruch des Staates, frei über seine ‚Staatsdienerinnen‘ verfügen zu können“ (ebd., S. 65). Kuhn nimmt jedoch an, dass auch arbeitsmarktpolitische Erwägungen eine entscheidende Rolle bei der Einführung des Lehrerinnenzölibats spielten, denn zwischen 1880 und 1900 herrschte ein Überangebot an Lehrkräften. Dass das Lehrerinnenzölibat offenbar ein wichtiges Regulationsinstrument des Arbeitsmarkts war, zeigt sich Kuhn zufolge auch daran, dass es bei bestehendem Lehrermangel großzügig ausgelegt wurde, wohingegen es bei einem Überangebot an Lehrern strikt durchgesetzt wurde (vgl. ebd., S. 65–66). Unter den Lehrerinnen selbst war das Gesetz nicht unumstritten. Einige der ledigen Lehrerinnen befürworteten das Gesetz, um die Konkurrenz auf dem Arbeitsmarkt durch die Ausschließung verheirateter Frauen zu verringern (vgl. ebd., S. 66). Erst nach dem ersten Weltkrieg im Jahr 1919 wurde das Lehrerinnenzölibat aufgehoben (vgl. ebd., S. 68), 1932 allerdings wieder eingeführt mit der Folge, dass Lehrerinnen entlassen werden konnten, wenn sie durch die Einnahmen ihres Ehegatten langfristig versorgt zu sein schienen (vgl. ebd.). Erst 1958 wurde das Lehrerinnenzölibat endgültig abgeschafft. Trotz rechtlicher Gleichstellung ist die geschlechtsspezifische Ungleichheit auf dem Arbeitsmarkt bis heute nicht aufgehoben. Für die Hochschule zeigen dies Zahlen des Statistischen Bundesamtes, die belegen, dass der Frauenanteil mit der Höhe des akademischen Rangs kontinuierlich abnimmt. Während im Jahr 2012 unter den Absolventen deutscher Universitäten 50,7 Prozent Frauen waren, lag ihr Anteil unter den Promovierten bei 45,4 Prozent, unter den Habilitierten bei 27 Prozent und unter den Professoren bei lediglich 20,4 Prozent. Im Vergleich zu den Vorjahren ist der Frauenanteil unter den Promovierten, den Habilitanten und in der Professorenschaft jedoch leicht gestiegen (vgl. Statistisches Bundesamt, online verfügbar unter <https://www.destatis.de/DE/ZahlenFakten/GesellschaftStaat/BildungForschungKultur/Hochschulen/Tabellen/FrauenanteileAkademischeLaufbahn.html>, zuletzt geprüft am 20.11.2013).

fessorinnen zufolge eine entscheidende Rolle. Professorin Seidel merkt jedoch zugleich an, dass die Vereinbarkeit von Beruf und Familie an Grenzen stoße, wenn die Frau eine bestimmte Karrierestufe erreiche:

PROF. SEIDEL: „Also in meinem Fall ist es so, dass mein Mann den geringeren Anteil am Haushaltseinkommen hat und deswegen auch die nichtkarrierebezogene Arbeit macht, dadurch für zu Hause eher präsent ist, aber das ist nicht das Gleiche, als wenn die Rollenteilung umgekehrt wäre, das wird immer deutlicher. Je weiter ich komme, desto deutlicher wird das und das geht dann nicht mehr.“

DL: „Inwiefern?“

PROF. SEIDEL: „Das ist schwierig, also was man als selbstverständlichem Ablauf von zu Hause, denke ich, als Mann, wenn man in der Karrierestufeleitung ist, erwartet, dass man einfach, ich glaub, die machen sich einfach keine Gedanken über... was wird gekocht, kriegen die Kinder eine gute, also werden die sozusagen, wie nennt sich das?, vollwertig ernährt [Gelächter], gehen die rechtzeitig ins Bett, wenn ich abends meine Veranstaltung irgendwo habe? Hat er daran gedacht...? Also mein Mann in diesem Fall, der wunderbar ist, über den ich nicht schimpfen möchte, weil es eine Frage des persönlichen, also des Aufwachsens und des Selbstverständnisses ist. Er macht wahnsinnig viel ganz toll, aber ganz viele Sachen, die anderswo völlig selbstverständlich laufen, weil die Frau dafür zuständig ist, laufen bei uns nicht. Ich fahre auf Dienstreise für zwei Wochen und muss morgens anrufen und sagen: ‚Denk dran, heute ist der Geburtstag von Soundso, da geht der Johannes hin und Lisa muss noch zum Sport [Gelächter].‘ Ich hab eigentlich die Einstellung, ich muss gleich in irgend so ein Gespräch mit so nem Konrektor von irgend ner Uni, aber vorher muss ich zu Hause noch kurz klären, ob die alles machen und wenn ich’s nicht mache, ist prompt... geht das den Bach runter. Oder es ist keine Milch da, es ist nicht daran gedacht worden, sie einzukaufen, ist kein Drama, inzwischen gibt es Tankstellen [Gelächter], aber es ist anders.“

Während Professorin Seidel eigene Verhaltensweisen und die ihres Ehemannes im Hinblick auf die Erziehungs- und Hausarbeit schildert, erfährt sie von den beiden anderen Professorinnen und der Diskussionsleiterin große Zustimmung, die sich an häufigen, bestätigenden „Mhms“ zeigt, aber auch an Ausrufen wie „genau!“ oder an affirmativen Wiederholungen des Gesagten. Die hier spürbare Solidarität scheint Ausdruck einer kollektiven Erfahrung, die die Frauen offenbar in der einen oder anderen Weise gemacht haben. Was Professorin Seidel beschreibt, sind die Unterschiede zwischen einem ‚weiblichen‘ und einem ‚männlichen Habitus‘, wie sie gesellschaftlich noch häufig bestehen. Während Frauen in ihrer Erziehung im Allgemeinen einen Blick fürs Häusliche und einen gewissen Sinn für Sauberkeit vermittelt bekommen, was sie in die Lage versetzt, die Hausarbeit effizient zu organisieren und einen Gesamtüberblick über die zu erledigenden Aufgaben und Einkäufe zu behalten, werden diese Fähigkeiten bei Männern eher weniger geschult. Mädchen werden in ihrer Sozialisation offenbar intensiver auf ihre Mutterrolle vorbereitet als Jungen auf ihre Vaterrolle. Im Sozialisationsprozess spielen die bei erwachsenen Vorbildern beobachteten Praktiken und subtile

Formen der Anerkennung und der Sanktion, wenn diese Praktiken übernommen bzw. nicht übernommen werden, eine große Rolle. Zugleich werden in der Sozialisation auch bestimmte Rollenbilder an die Kinder herangetragen – Mädchen sind sanft, lieb, einfühlsam und fürsorglich und Jungen sind wilder, robuster, durchsetzungs- und willensstark. All diese Hinweise, Erwartungen und Praktiken gehen ein in den Habitus, den man im Laufe der Zeit ausbildet. Wie wirkmächtig geschlechtsspezifische Denk-, Gefühls- und Handlungsgewohnheiten sind, zeigt sich daran, dass selbst die kritische Reflexion dieser Muster deren Reproduktion nicht auszuhebeln vermag:

PROF. SEIDEL: „Wir werden, finde ich, und das merke ich auch bei der eigenen, das ist ja verrückt, das sind so festsitzende Erziehungsmuster, die man selber reproduziert, völlig, wie soll ich sagen? unreflektiert, selbst wenn man's reflektiert, man reflektiert's für nen Augenblick, aber in der aktuellen Handlungssituation, wo man ganz schnell ne Entscheidung treffen muss, bleibt man in diesen Sachen verhaftet, man selber, obwohl man selber das doof findet. Wenn ich das jetzt beobachte, wie erziehe ich meinen Sohn, wie erziehe ich meine Tochter zur Ordnung oder zur Verantwortung, dann hab ich so ne Vorstellung: „Mein Gott, das muss die doch jetzt und warum hat sie und das wird ganz schwierig, wenn sie das jetzt nicht lernt, ne?“ Und ja, so ist man selber auch erzogen worden. Und so nen Sohn, der ist dann, gerade weil die Mütter die Kinder ja so besonders erziehen, der ist ja fremder, der ist ja weiter weg von einem und da ist man da so: „Och, niedlich, das ist jetzt nicht so wichtig oder das kriegt der schon noch hin, ne?“ Wenn man bei der Tochter quasi ihren Lebensweg vor sich sieht und weiß für welche aktuelle Situation man sie jetzt so vorbereiten muss, ist der Sohn irgendwie fremder und deswegen geschützter und so produziert man am laufenden Band diese bescheuerten Erziehungsmuster, unter denen man selber ja leidet.“

Die Wirkmächtigkeit der traditionellen Rollenbilder liegt offensichtlich darin begründet, dass sich diese der Reflexion in der alltäglichen Erziehungspraxis zu entziehen scheinen. Praxis und Reflexion treten in der konkreten Erziehungssituation offenbar auseinander. Die Persistenz einer auf reflexiver Ebene kritisierten Erziehungspraxis ist Folge der Funktionsweise des Habitus, der sich durch das Primat der Praxis vor der Reflexion auszeichnet. Die Praxis im Sinne der eingeübten Gefühls-, Verhaltens- und Denkgewohnheiten ermöglicht in konkreten Handlungssituationen eine schnellere Orientierungshilfe als die Reflexion diese bieten kann. Die unzähligen während eines Tages stattfindenden Interaktionen zwischen Mutter und Kind erfordern das prompte Reagieren der Mutter und lassen wenig Raum für zeitintensive Reflexionen. Die Mütter greifen in ihrer Erziehungspraxis daher auf die in ihrer eigenen Sozialisation erworbenen Gewohnheiten zurück und geben diese an ihre Kinder weiter. Auf diese Weise tragen Mütter, die eine geschlechtsspezifische Erziehung eigentlich ablehnen, unwillentlich zur Tradierung traditioneller Rollenmuster bei. In der alltäglichen

Erziehungspraxis unterlaufen die Gewohnheiten also die Reflexion. Die in früher Kindheit inkorporierten Gewohnheiten sind auch deshalb so wirkmächtig, weil sich das zur Gewohnheit Gewordene nur unter großen Mühen wieder ablegen lässt. Die Reflexion kann dazu lediglich den Anstoß geben, die Veränderung selbst kann nur durch einen Prozess der Abgewöhnung erreicht werden, die mit dem Einüben alternativer Gewohnheiten einhergeht.

Professorin Seidels eigene geschlechtsspezifische Sozialisation sowie ihre Lebenserfahrung in einer Welt, in der das Geschlecht den Lebensverlauf eines Menschen entscheidend prägt, führen dazu, dass sie den Lebensweg ihrer Tochter eher errahnen kann als den ihres Sohnes. Professorin Seidel weiß relativ gut abzuschätzen, mit welchen Schwierigkeiten ihre Tochter wahrscheinlich konfrontiert werden wird. Indem sie die Tochter auf diese Schwierigkeiten vorbereitet, sorgt sie jedoch zugleich dafür, dass ihre Tochter wahrscheinlich einen typisch weiblichen Lebensentwurf annimmt. Die Erziehung ihrer Tochter stellt Professorin Seidel vor ein Dilemma: Erzieht sie die Tochter nicht entsprechend gesellschaftlicher Rollenerwartungen, könnte die Tochter im Leben scheitern („das wird ganz schwierig, wenn sie das jetzt nicht lernt“, Prof. Seidel). Erzieht sie die Tochter hingegen gemäß den Rollenerwartungen, schränkt sie die Tochter in deren Lebensgestaltung erheblich ein und bürdet ihr die Konflikte und das Leid auf, die mit einer typisch weiblichen Biographie zusammenhängen. Die Erziehung ihres Sohnes ist offenbar konfliktfreier und mit weniger Ängsten und Sorgen verbunden, weil sie die Probleme, die mit einer typisch männlichen Biographie verbunden sind, nicht aus eigener Anschauung kennt und ihr diese daher weniger gegenwärtig sind. Der Sohn scheint in seiner Entwicklung daher freier als die Tochter – zumindest die mütterliche Erziehung betreffend.

Das, was Professorin Seidel aufgrund ihres Habitus als selbstverständlich erscheint, ist es für ihren Ehemann keineswegs. Für Professorin Seidel bedeutet dies, dass sie hinsichtlich der Erziehungs- und Hausarbeit immer mitdenken muss, weil sie nicht davon ausgehen kann, dass ihr Ehemann von selbst an alles ihr so Selbstverständliche denkt. Mit der von Regina Becker-Schmidt analysierten

„doppelten Vergesellschaftung“⁵⁸ berufstätiger Frauen geht daher zumeist die von Professorin Seidel geschilderte Doppelbelastung einher. Bei den Professorinnen rührt die Doppelbelastung von der *zweifachen Führungsposition*, die sie zu Hause *und* im Beruf einnehmen. In der Familie ist die Übernahme der Führungsrolle jedoch anders als im Hinblick auf ihren Beruf nicht als bewusste Entscheidung der Frauen zu verstehen. Es handelt sich vielmehr um ein unbewusstes Übereinkommen zwischen den Frauen und ihren Lebenspartnern, das sie aufgrund ihrer jeweiligen Habitus und ihres Selbstverständnisses als Frau bzw. als Mann getroffen haben. Den Schilderungen Professorin Seidels ist zu entnehmen, dass sich die traditionellen Rollenbilder trotz Bestrebungen des Paares, diese aufzuheben, in gewisser Weise dennoch erhalten haben. Der Ehemann von Professorin Seidel ist zwar bereit, seine Karriere zugunsten der beruflichen Selbstverwirklichung seiner Ehefrau zurückzustellen, dennoch verlässt er sich offenbar darauf, dass seine Ehefrau sich weiterhin um das reibungslose Funktionieren der Erziehungs- und Hausarbeit kümmert. Stellt der Mann seine Karriere zugunsten der Karriere seiner Lebenspartnerin zurück, wird dies offenbar von beiden Partnern immer noch als eine Art Zugeständnis von Seiten des Mannes begriffen, wohingegen es im umgekehrten Fall vermutlich nach wie vor als Selbstverständlichkeit betrachtet würde. In der Wahrnehmung des Mannes sowie der Frau sind dem Mann im Hinblick auf den geleisteten Verzicht nicht noch weitere ‚Einbußen‘ zuzumuten, d.h., es besteht offenbar ein beiderseitiges Einvernehmen darüber, dass man dem Mann nun nicht auch noch die gesamte Erziehungs- und Hausarbeit aufbürden könne. Das Zugeständnis an die Lebenspartnerin, ihre Karriere zu verfolgen, ist offenbar an die Bedingung geknüpft, dass sie ihre häuslichen Pflichten nicht vernachlässigt. Das systematische Vergessen zu erledigender Aufgaben im Erziehungs- und Haushaltsbereich seitens des Mannes soll die Frau offenbar an diese unausgesprochene Übereinkunft erinnern. Sein Vergessen zielt also, auch wenn dies zunächst paradox erscheinen mag, auf das Erinnern: Seiner Lebenspartnerin soll die Verpflichtung ins Gedächtnis gerufen werden, die sie ihm und den Kindern gegenüber ein-

⁵⁸ „Der Begriff ‚doppelte Vergesellschaftung‘ ist“, so Becker-Schmidt, „vielschichtig. Er besagt zum einen, dass Frauen über zwei unterschiedlich und in sich widersprüchlich strukturierte Praxisbereiche in soziale Zusammenhänge eingebunden sind. Er besagt zum zweiten, dass ihre Sozialisation, ohne die Vergesellschaftung nicht zu denken ist, durch zwei Kriterien sozialer Gliederung markiert ist: Geschlecht und soziale Herkunft. Und zum dritten ist mitgesetzt, dass Eingliederung in die Gesellschaft sowohl soziale Verortung als auch Eingriffe in die psychosoziale Entwicklung einschließt“ (2010, S. 68).

gegangen ist. Abgesehen vom geheimen Festhalten an männlichen Privilegien, scheinen sich hinter der Vergesslichkeit offenbar auch tiefgreifende Ängste zu verbergen, die vermutlich in engem Zusammenhang mit dem aus den Fugen geratenen traditionellen Machtverhältnis stehen. Mit dem Rollentausch gibt der Mann die mit der Ernährerrolle verbundene Macht und Kontrolle in der Paarbeziehung und die darauf gründende gesellschaftliche Anerkennung auf. Die in diesem Zuge erfahrene Ohnmacht, die Verletzung des Selbstwerts und die damit einhergehenden Gefühle der Angst, aber auch der Wut werden sich im Alltag vermutlich weniger gegen die abstrakten gesellschaftlichen Verhältnisse als vielmehr gegen die Lebenspartnerin richten, die leichter für den Rollentausch und das damit verbundene Leid verantwortlich gemacht werden kann. Zudem schüren der Verlust der eigenen Machtposition und die zunehmende Unabhängigkeit der Ehefrau in finanzieller wie persönlicher Hinsicht vermutlich Ängste des Mannes, sie könne ihn jederzeit verlassen. Das wiederholte Vergessen zu erledigender Aufgaben in der Haus- und Erziehungsarbeit hat offenbar vielschichtige Bedeutungen: Es könnte zum einen als Form der Aggression – als Reaktion auf das mit dem Rollentausch verbundene Leid – verstanden werden, aber auch als stille Boykottierung des Rollentauschs, weil man(n) auf alte Privilegien nicht verzichten will; nicht zuletzt ist die Vergesslichkeit offenbar Ausdruck von Verlustangst und der Versuch, diese zu bewältigen, indem der Mann mit seiner scheinbaren Vergesslichkeit bewirkt, dass die Frau gedanklich ständig bei der Familie ist, selbst wenn sie räumlich von dieser getrennt ist.

An den analysierten Ängsten, den Aggressionen und den Ohnmachtsgefühlen, die Männer wie Frauen im Zuge eines Rollentauschs offenbar erfahren, zeigt sich zum einen, welche Schwierigkeiten und Widerstände mit dem Versuch der Überwindung traditioneller Rollenbilder verbunden sind und zum anderen, dass die Emanzipation der Frauen in beruflicher Hinsicht mit Eingeständnissen hinsichtlich der Emanzipation im privaten Bereich einherzugehen scheint. Würde die Frau auf ihre Emanzipation in beruflicher *und* privater Hinsicht zugleich bestehen, hätte dies vermutlich größere Beziehungskonflikte zur Folge, die die Part-

nerschaft und ihre im beruflichen Bereich errungene Emanzipation gefährden könnten.⁵⁹

Auch im Hinblick auf das kollegiale Verhältnis mit männlichen Kollegen an der Universität beobachten die Professorinnen geschlechtsspezifische Verhaltensmuster und Konflikte:

PROF. SEIDEL: „Also, ich bin hier in so nem Fachbereich, wir sind ja mitten drin, der ist ja frauendominiert [...] und die wenigen Männer, die es da gegeben hat, die waren eher etwas die von der weicheren Art sozusagen, aber, aber [betont] was ich bei denen immer gesehen habe, war, dass sie dafür sorgen, dass sie zu ihrem Recht kommen, dass sie nicht arbeitsüberbelastet sind, dass man ihnen nicht irgendwelche zusätzlichen Geschichten noch aufhalst oder sie sich womöglich überarbeiten, dass sie ihre Auszeiten jederzeit in Anspruch nehmen können und müssen und dass das ja auch wichtig ist, damit man das optimale Output leisten kann und man eigentlich darauf baut, dass es genügend weiche Frauen gibt, die bereit sind, das Mehr einfach noch zu leisten, was man selber eben nicht macht.“

Obwohl die Männer an ihrem Fachbereich Professorin Seidel zufolge eher „von der weicheren Art“ waren, hatten diese offenbar keine Hemmungen, den „weiche[n] Frauen“ „das Mehr“ an Arbeit zuzumuten, damit sie selbst weiterhin „das optimale Output“ leisten konnten. Die von Professorin Seidel verwendete Zuschreibung „weich“ in Bezug auf Frauen („weiche Frauen“) scheint in diesem Kontext der etymologischen Grundbedeutung des Wortes sehr nahezukommen, nach der ‚weich‘ so viel bedeutet wie „*weichend, nachgiebig‘ im gegensatz zu hart, spröd, trocken, stark, fest, männlich*“ (Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm 1955, Bd. 28, Sp. 455) . Professorin Seidel bringt mit ihrer Charakterisierung der Frauen als „weich“ offenbar zum Ausdruck, dass diese nachgiebiger als ihre männlichen Kollegen und eher bereit sind, zusätzliche Aufgaben zu übernehmen. Die Verwendung des Wortes ‚weich‘ verweist aber zudem darauf, dass die Frauen ‚weichend‘ sind im Sinne von ‚zurückweichend‘.

⁵⁹ Die wechselseitige Bedingtheit von beruflicher und privater Emanzipation und die Einbußen, die mit dem Verzicht auf Emanzipation in dem einen oder anderen Bereich einhergehen, beschreibt Regina Becker-Schmidt wie folgt: „Realisieren Frauen, daß ihre soziale Diskriminierung qua Geschlechtszugehörigkeit bis in ihre privaten Verhältnisse hineinwirkt und daß umgekehrt patriarchale Abhängigkeitsverhältnisse im Intimbereich ihre Nachrangigkeit gegenüber dem männlichen Geschlecht auch in allen anderen gesellschaftlichen Sphären verstärken, dann geraten sie in eine Beziehungsfalle: Pochen sie auf Gleichwertigkeit und Gleichstellung, dann gibt es in der Regel Konflikte in der Partnerschaft. Passen sie sich den männlichen Wünschen an, unterwerfen sie sich männlichen Vorstellungen von der Geschlechterordnung, so geraten sie nicht nur in Widerstreit mit den eigenen Ansprüchen auf Achtung, Geltung und Reziprozität; sie nehmen damit auch Bedürfnisse zurück, die sich auf Anerkennungs- und Aneignungschancen jenseits der traditionellen Rollenzuweisungen richten“ (1995, S. 222).

Es wird deutlich, dass die an der binären Geschlechtskonstruktion orientierte Sozialisation (Männer sind hart und unnachgiebig, Frauen sind weich und nachgiebig) die Subjektivität der Männer und Frauen grundlegend prägt und sich die geschlechtsspezifische Ungleichheit infolgedessen auch in Arbeitsbeziehungen zwischen Männer und Frauen durchsetzt, selbst wenn diese den gleichen beruflichen Status genießen.

Die wechselseitige Beeinflussung privater und beruflicher Beziehungsmuster zeigt sich auch daran, dass sich die von Professorin Basler beobachtete Beziehungsgestaltung ihrer männlichen Kollegen im privaten Bereich offenbar unmittelbar auf ihr berufliches Verhältnis zu diesen auswirkt. Dass sich die traditionellen Geschlechterrollen in den Familien ihrer jungen männlichen Kollegen durchzusetzen scheinen, irritiert Professorin Basler und führt zu einer Distanzierung von diesen:

PROF. BASLER: „Also, als ich noch wissenschaftliche Mitarbeiterin war, hat mich wahnsinnig irritiert, dass ich so den Eindruck hatte, so nach und nach gründen meine Kollegen ihre Familie und das heißt, Frau bleibt zu Hause und macht die Kinder und der Mann macht die Karriere, wo ich auch so dachte: ‚Also irgendwie hatten wir das doch eigentlich abschaffen wollen.‘ [...] Und jetzt als ich hierher kam, hat’s mich auch sehr irritiert, dass ich mit den ganzen Neuberufenen [...] irgendwie lauter junge Männer um mich rum und ich merkte, die kennen sich alle, weil sie ihre Kinder hier in der Kita haben und dann haben sie so, sag ich jetzt böse, den Luxus, dass sie ja ab und zu mal die Kinder da auch hinbringen und abholen, aber es war irgendwie so klar, das ist so ein Lebensmuster oder so ne Struktur, also wo ich so dann, das war mir auch einfach fremd, das fand ich schwierig und sonst würde ich sagen, also solange man irgendwie, ja im Mittelbau ist, ist das so einigermaßen irgendwie gutwilliges Beäugen und wenn’s um die Professuren geht, dann wird mit allen Bandagen gekämpft, dann gibt’s Hauen und Stechen. Und also für mich war sehr vielsagend, ich war vorher an einer anderen Universität [...], da waren wir fünf junge Dozentinnen, die am Semestereröffnungsabend zusammen standen und da kam einer der männlichen Kollegen und sagte: ‚Oh, fünf Frauen, da muss man ja richtig Angst kriegen.‘ Und das war, das finde ich, hat es genau auf den Punkt gebracht, das sollte lustig klingen, aber es war genau so diese Gefühlslage, eine Zusammenrottung von Frauen, einzeln kann man die irgendwie noch tolerieren, dann sind das Ausnahmen, aber sobald das zu viel wird, ist das bedrohlich.“

Aus Professorin Baslers Beitrag spricht Enttäuschung über die konstatierte Fortsetzung traditioneller Rollenmuster in den von männlichen Kollegen gegründeten Familien. Offenbar erlebt Professorin Basler das Festhalten ihrer jüngeren Kollegen an alten Rollenmustern als einen unsolidarischen Akt, als eine Art Verrat am gemeinsamen Ideal der Emanzipation von traditionellen Rollenbildern („Also irgendwie hatten wir das doch eigentlich abschaffen wollen“). Professorin Basler hat scheinbar den Eindruck, dass das Ziel der Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse – die Überwindung der mit bürgerlichen Rollenbildern

verknüpften Machtstrukturen – von ihren männlichen Kollegen zugunsten eigener Interessen bereitwillig aufgegeben wurde. Vor diesem Hintergrund erscheint ihr das Bekenntnis der Männer, die ungleichen Verhältnisse abschaffen zu wollen, rückblickend offenbar als bloßes Lippenbekenntnis. Die Formulierung „dass sie ja ab und zu mal die Kinder da auch hinbringen und abholen [von der Kita]“ zeigt, dass sie den Beitrag ihrer männlichen Kollegen zur Erziehungsarbeit für so geringfügig hält, dass die traditionelle Rollenverteilung dadurch in keinsten Weise angetastet werde. Die Erziehungsarbeit ist in den Augen von Professorin Basler für ihre männlichen Kollegen „Luxus“, d.h., sie *dürfen* sich um die Kinder kümmern, während sich ihre Lebenspartnerinnen um die Kinder kümmern *müssen*. Professorin Baslers Irritation im Hinblick darauf, dass den männlichen Kollegen scheinbar nicht so viel an der Emanzipation von alten Rollenbildern gelegen ist, führt zu einer Entfremdung von diesen. Hinter der Distanzierung scheint auch die Befürchtung zu stehen, die Kollegen könnten auch im Arbeitsumfeld versuchen, alte Rollenbilder durchzusetzen, wenn das Ideal geschlechtlicher Gleichberechtigung mit eigenen Interessen und Machtansprüchen konfliktiert. Die Erfahrung von Professorin Basler scheint dies auch zu bestätigen, denn während Wissenschaftlerinnen im Mittelbau offenbar noch „gutwillig[]“ beäugt werden, kommt es, werden sie als ernstzunehmende Konkurrentinnen um prestigeträchtige Positionen wahrgenommen, zu einem „Hauen und Stechen“. Letzterer Ausdruck verweist darauf, dass Professorin Basler diese Konflikte als erbarmungslose Machtkämpfe erlebt, bei denen mit „allen Bandagen gekämpft“ wird. Die Solidarität der Männer mit den Frauen findet offenbar da ihre Grenze, wo sie der Verwirklichung eigener Privilegien im Wege steht. Der heftige Widerstand gegen eine Veränderung der Geschlechterverhältnisse weist darauf hin, dass diese offenbar mit existenziellen Ängsten verbunden ist. Durch die gesellschaftlichen Umwälzungsprozesse scheinen sich Männer in ihrer Existenz als solcher bedroht zu sehen, die für sie untrennbar mit ihrer Ernährerrolle und ihrer Karriere in der Erwerbssphäre verbunden ist, denn anders als Frauen werden sie in der Regel nicht dahin gehend sozialisiert, sich über Tätigkeiten im reproduktiven *und* im produktiven Bereich zu definieren. Die männliche Identität und der männliche Selbstwert gründen in der Regel auf den im produktiven Bereich erbrachten Leistungen. Insofern wird auch verständlich, warum sie ihre berufliche Position mit aller Macht zu verteidigen suchen, denn das Vorrücken von Frauen in Männerdomänen wird offenbar als Angriff auf die männliche Identität erfahren.

Das Verhältnis zu weiblichen Kollegen beschreiben die Professorinnen als eher ambivalentes. Einerseits sei die Beziehung zu den Kolleginnen aufgrund des gleichen Geschlechts durch eine größere Vertrautheit und Nähe bestimmt. So gibt Professorin Basler an, dass sie sich wohler fühle, wenn sie nicht die einzige Frau unter Männern sei, da in einer männlich geprägten Gesprächskultur „wichtige atmosphärische Nuancen verloren“ (Prof. Basler) gingen. Um zu verdeutlichen, was sie damit meint, verweist Professorin Basler auf die Begrüßungszeremonie zwischen den Professorinnen vor Beginn der Gruppendiskussion, in der gegenseitige Komplimente für Schmuck und Kleidung eine wichtige Rolle spielten. Die über die Komplimente zum Ausdruck gebrachte Anerkennung und Sympathie scheinen für den von Professorin Basler angeführten „Wohlfühlfaktor“ von entscheidender Bedeutung zu sein. Andererseits gibt es trotz der potenziell größeren Nähe und Vertrautheit unter Kolleginnen nach der Erfahrung der Professorinnen „die gleichen Machtspielchen und Hackkämpfe“ (Prof. Basler) wie sie mit männlichen Kollegen ausgetragen werden. Dennoch sieht Professorin Schorn einen Unterschied zwischen weiblichen und männlichen Machtkämpfen, der für sie darin besteht, dass erstere für sie schwieriger zu durchschauen seien, weil die Machtansprüche ihrer Kolleginnen auf subtilere Weise durchgesetzt würden („das verbirgt sich auch erstmal so unter nem, also so Kommentieren von Kleidung und so was, was ganz freundlich ist“, Prof. Schorn). Zudem habe sie weiblichen Kollegen gegenüber eine andere „Erwartungshaltung“ (Prof. Schorn). Professorin Basler präzisiert diese Erwartungshaltung: „Man hat nicht schon so ein Schutzschild und erwartet eigentlich eher Solidarität.“ Während Konkurrenzverhalten bei männlichen Kollegen vorausgesetzt wird, scheint ein solches Verhalten bei weiblichen Kollegen, von denen ein solidarisches Miteinander erwartet wird, als Enttäuschung erlebt zu werden. Der erwähnte Schutzschild dient jedoch offenbar nicht nur der Abwehr möglicher ‚Angriffe‘ von Kollegen in Konkurrenzkämpfen, sondern auch dem Schutz vor empfundener Sympathie gegenüber diesen:

PROF. SEIDEL: „Also ich finde, es gibt so diese beiden Pole [...]. Mir ist es grad auf ner Dienstreise wieder mit ner Frau passiert, letzte Woche an der Uni, ich lauf so den Flur entlang, wir haben diesen Termin, keiner von uns, wir kennen uns nicht, irgendwie sind wir zusammengebracht worden. Sie strahlt mich an, ich strahle sie an, ich denk: ‚Oh, ist die nett, mein Gott, ist die nett!‘. Und sie sagt: ‚Oh, toll, dass Sie da sind, Sie sind ja so nett‘ [Gelächter]. Und dann merkten wir, dass wir uns ganz nett finden. Das würde man doch bei einem Mann nie machen, schon deswegen, weil das ja völlig falsch verstanden werden könnte. Also mit ner Frau kann ich Sympathie zum Beispiel extrem locker und sofort teilen. Vielleicht ist das das Problem, wenn man die dann nicht hat, dass man dann damit auch umgehen muss.“

PROF. SCHORN: „Ja, oder man hat sie erst und merkt nicht, dass das nichts damit zu tun hat, wie da Machtstrategien laufen.“

PROF. SEIDEL: „Das stimmt.“

PROF. SCHORN: „Ja, also, das, finde ich, ist das Problem.“

PROF. SEIDEL: „Das stimmt, das überlagert das womöglich.“

PROF. SCHORN: „Das überlagert das dann, ja.“

PROF. SEIDEL: „Genau, und bei den Männern hat man sowieso diesen Schutzschild: ‚Das ist jetzt nen Mann, ich kann jetzt auch nicht so: ‚Ach, bist du nett‘ [Gelächter]. Es ist einfach, das spielt ne Rolle, das Geschlecht, auch die, die Atmosphäre, letzten Endes auch Sexualität spielt auch an der Universität eine Rolle. Wie wirkt man aufeinander? Wie möchte man aufeinander wirken? Wie trifft man aufeinander? Das spielt alles ne Rolle. Auch so sehr wir so tun, als wenn das alles ganz, ganz weit weg von uns wär [Gelächter].“

Während man als Frau mit anderen Frauen Sympathie teilen kann, die Enttäuschung und Verletzung jedoch umso größer sind, wenn eigentlich sympathische Kolleginnen in Konkurrenzsituationen keine Rücksicht auf die persönliche Beziehung nehmen, ist die Bekundung von Sympathie gegenüber Männern offensichtlich mit größeren Schwierigkeiten verbunden. Zum einen, weil befürchtet wird, Männer könnten die ihnen entgegengebrachte Sympathie als sexuelles Interesse missverstehen und zum anderen, weil eine emotionalere Bindung zu Kollegen, ihre Emanzipation von geschlechtsspezifischen Rollenerwartungen erschweren könnte. Denn der Selbstwert und die Identität hängen eng mit dem Wahrgenommenwerden durch das andere Geschlecht zusammen („Wie möchte man aufeinander wirken?“). Mit dem Blick auf das andere Geschlecht sind eine Reihe von geschlechtsspezifischen Normen und Erwartungshaltungen verbunden, die darüber entscheiden, ob man einen Mann bzw. eine Frau attraktiv und begehrenswert findet (ein Mann ist attraktiv, wenn er durchsetzungsstark ist etc.; eine Frau ist attraktiv, wenn sie sanft und zart ist etc.). Ohne dass es den Betrachtenden und den Betrachteten bewusst wäre, tragen diese Blicke dazu bei, das jeweils andere Geschlecht in seiner gesellschaftlich vorgesehenen Rolle als Mann bzw. Frau festzuschreiben. Auf beide Geschlechter wird auf diese Weise ein Zwang zum Identisch-Sein ausgeübt. Das Abweichen von geschlechtsspezifischen Rollenerwartungen wird mit einem libidinösen Entzug geahndet, der sich darin äußert, dass die Betroffenen nicht länger als attraktiv gelten. Für die Professorinnen bedeuten die Blicke, die auf sie als Frau und die auf sie als Professorin gerichtet werden, ein Dilemma, denn die mit diesen Blicken verbundenen Erwartungen konfliktieren miteinander: Wollen sie als Frau anerkannt werden, müssen sie typisch weibliche Verhaltensweisen zeigen, wollen sie hingegen als ernsthafte Wissenschaftlerin gelten, müssen sie sich durch männlich konnotierte Eigenschaf-

ten auszeichnen. Die Lösungsstrategie der Professorinnen scheint darin zu bestehen, sich vor den Blicken ihrer Kollegen, die sich auf sie als Frau richten, zu schützen. Eine emotionalere Bindung zu männlichen Kollegen würde ihr Schutzschild durchlässiger machen, wodurch der männliche Blick, der ein bestimmtes Frauenbild an sie heranträgt (z.B. eine Frau ist sanft und nachgiebig), die Professorinnen ungeschützt trafe, was ihre Emanzipation behindern könnte.

9.4 Interpretation der Gruppendiskussion mit brasilianischen Professorinnen

An der Gruppendiskussion im Sommer des Jahres 2010 nahmen acht Professorinnen, die an geisteswissenschaftlichen Fakultäten einer brasilianischen Universität beschäftigt waren, teil. Die Frauen waren zum Zeitpunkt der Diskussion zwischen 28 und 65 Jahre alt. Vier der Teilnehmerinnen (Prof. Guimarães, Prof. Ramos, Prof. Nunes, Prof. Andrade) hatten Kinder. Die Gruppendiskussion dauerte etwa 1 Stunde und 45 Minuten.

Bereits zu Beginn der Gruppendiskussion wird deutlich, dass die Arbeit für die Professorinnen ein „Lebensmodus“ (Prof. Guimarães) ist, von dem man sich nur schwer lösen könne:

PROF. GUIMARÃES: „Mit Mitte zwanzig habe ich angefangen, an der Universität zu lehren, seit einigen Jahren könnte ich in Rente gehen, aber ich arbeite weiter. Ich kann mir das nicht vorstellen. Das ist meine Schwierigkeit mit der Rente, ohne diese Arbeit, weil ich schon so lange... all meine Freunde sind hier, meine sozialen Beziehungen. Ich denke, wie ich neulich gesagt habe, es gibt noch so viele Dinge zu tun, ich weiß noch nicht einmal, ob die Zeit ausreicht. Wie Eduardo [ein Kollege] sagt, es ist ein Lebensmodus, es ist schwierig, nicht wahr?, davon loszukommen.“

Dieser Lebensmodus hat, wie die Interpretation zeigen wird, einen maßgeblichen Einfluss auf die Lebensgestaltung der Frauen, auf ihr Denken, ihr Handeln, ihre sozialen Beziehungen und ihre Familienplanung. Mit diesem verknüpft sind sowohl erfüllende als auch leidvolle Erfahrungen, die die Frauen im Laufe der Diskussion thematisieren und die im Folgenden näher analysiert werden sollen. Zu den befriedigenden Aspekten ihrer Arbeit gehört der Sinn, den sie in dieser sehen:

PROF VIEIRA: „Es ist eine Form der gesellschaftlichen Intervention, es ist eine Form, mich innerhalb der Gesellschaft nützlich zu fühlen, also, die akademische Arbeit ist für mich... es könnte eine andere sein, aber es ist diese. Also, diese bedeutet im Wesentlichen, sagen wir, die bestehenden Erkenntnisse zu verbreiten, in dem Bereich, in dem ich arbeite, also, so fühle ich mich. Und gerade da, gut, soweit es möglich ist, habe ich diese [die Erkenntnisse] verwendet, sagen wir, damit die Leute verstehen, dass diese brasiliani-

sche Stadt nicht sehr gerecht ist. Und soweit es möglich ist, nutze ich die Erkenntnisse mit dem Ziel, diese Gesellschaft ein wenig zu verändern.“

PROF. DA CRUZ: „Um den Faden von Suzana [Vorname von Prof. Vieira] aufzunehmen: Für mich ist die akademische Arbeit vor allem eine politische Arbeit. Also, ich sage immer zu meinen Studierenden, dass ich eine Arbeit des akademischen Engagements mache, weil ich an das akademische Engagement glaube. Es ist, glaube ich, in diesem Sinn, wie Suzana es meint. Ich glaube, für mich bedeutet die akademische Arbeit vor allem ein Engagement. Ein Engagement und die Möglichkeit, weiterhin an Utopien zu glauben. Ich fühle mich ungemein privilegiert, so viele Studierende zu haben, auch wenn es schwierig und ermüdend ist, aber andererseits denke ich: ‚Meine Güte, ich habe 160 Leute, mit denen ich diskutieren kann.‘ Ich weiß, dass ich nicht alle erreichen werde, aber einige werde ich erreichen. Gut, also für mich ist die akademische Arbeit vor allem eine politische Arbeit und das ist es, was mich antreibt.“

In den Beiträgen der Professorinnen Vieira und da Cruz zeigt sich, was Marie Jahoda unter der Erlebniskategorie des kollektiven Zwecks versteht. Anders als bei der Industriearbeit, von der Jahoda und ihr Forscherteam bei der Entwicklung der Erlebniskategorien ausgingen, sorgen die Professorinnen nicht für den materiellen Erhalt der Gesellschaft, sondern sie verstehen ihre Arbeit als gesellschaftspolitisches Engagement mit dem Anspruch, die Studierenden zu kritischen politischen Subjekten zu erziehen. Im Fokus steht der soziale, politische und kulturelle Erhalt und Fortschritt der Gesellschaft. Für Professorin da Cruz bedeutet ihre Arbeit zudem „die Möglichkeit, weiterhin an Utopien zu glauben“. Utopia ist der Name der Insel, wo Thomas Morus' gleichnamiger Roman spielt. In dem 1516 veröffentlichten Roman entwirft Morus sein Bild einer idealen Gesellschaft, in der es keine materielle Not gibt und in der die Menschen aufgrund der Beschränkung der täglichen Arbeitszeit auf sechs Stunden viel Zeit haben, sich zu bilden und sich wissenschaftlich oder künstlerisch zu betätigen. Das gemeinsame Streben nach einem glücklichen Leben spielt eine zentrale Rolle im Leben der Utopier. Dabei soll jeder Utopier seine Mitmenschen bei der Verwirklichung deren Lebensglücks nach Kräften unterstützen (vgl. Morus 1970, S. 71). Für Professorin da Cruz scheint diese Insel die Universität zu sein, wo sie sich zusammen mit ihren Studierenden, ihren Kollegen und Kolleginnen für eine bessere, sozial gerechtere Gesellschaft einsetzen möchte. Die von den Professorinnen phantasierte ideale Gesellschaft scheint in ihren Erzählungen immer wieder auf. Wie alle Utopien verraten auch die Wunschträume der Frauen viel über die politischen, sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse, aus denen sie erwachsen sind.

Die Vereinbarkeit von wissenschaftlicher Arbeit und Familie

Bereits im ersten Diskussionsbeitrag auf die Frage der Diskussionsleiterin nach der Bedeutung der Arbeit wird die Vereinbarkeit von Beruf und Familie thematisiert:

PROF. GUIMARÃES: „In Wahrheit ist es mir immer gelungen mit einigen Schwierigkeiten, das ist klar, die Arbeit mit meiner Familie zu vereinbaren. Ich habe drei Kinder und vier Enkelinnen. Ich habe den Master gemacht, als meine zweite Tochter geboren wurde und ich schloss den Master ab, als mein Sohn geboren wurde. Als ich promovierte, nahm ich die drei mit nach England, also für mich war es nie ein Problem, alles miteinander zu vereinbaren. Das heißt, es war nicht einfach, ich will nicht sagen, dass es einfach war, aber es war kein Problem und ich denke, die beiden Dinge... Meine Kinder fragten mich immer wieder: ‚Mama, wie viele Seiten hast du in deiner Masterarbeit geschrieben?‘ [lacht], ‚Mama, bist du schon fertig?‘ Und sie fragten immer wieder. Weil sie mich verzweifelt sahen, ich arbeitete ohne aufzuhören an der Masterarbeit, sie drückten mir die Daumen, damit ich fertig werde. Also in Wirklichkeit, zu der Zeit, als ich verheiratet war, war mein Mann immer, er hat sich von der Arbeit beurlauben lassen, um mir mit den drei Kindern zu helfen, also in Wirklichkeit hängt es auch davon ab, ob du ein unterstützendes Netz hast, um es vereinbaren zu können, also ich denke, das ist es, was ich zu sagen habe.“

Das Bild, das Professorin Guimarães zeichnet, scheint zunächst das einer gleichberechtigten Ehe, in der produktive und reproduktive Aufgaben zwischen beiden Ehepartnern gleich verteilt sind. Dieses Bild wird im Verlauf der Diskussion jedoch Risse bekommen. Es wird sich herausstellen, dass ihre langjährige Ehe scheiterte, gerade weil sie sich immer stärker emanzipierte und zunehmend Ansprüche an ihren Ehemann stellte, die dieser nicht erfüllen wollte oder konnte – so zumindest aus der Sicht von Professorin Guimarães. Professorin da Cruz ist der Ansicht, dass die Frage nach der Vereinbarkeit von Familie und Beruf unmittelbar mit dem Thema ‚Arbeit‘ zusammenhänge:

PROF. DA CRUZ: „Ich glaube, dass es kein Zufall war, dass du [an Prof. Guimarães gewandt] die Frage nach der Mutterschaft und der Hochschule aufgeworfen hast. Ich persönlich, ich denke, ich habe nicht vor, Kinder zu bekommen und immer, wenn sie mich fragen, sage ich: ‚Gut, erstens, weil ich nicht will, nicht wahr? Und zweitens: Meine Arbeit nimmt schon so viel Zeit ein und stellt mich so zufrieden...‘ Das ist nicht wie eine Last nach dem Motto ‚Ah! Ich lasse es mit dem Kinder haben, weil ich viel arbeite!‘ Nein, es stellt mich voll und ganz zufrieden. Wenn ich etwas meiner Arbeitszeit dafür verwenden müsste, um mich um ein Kind zu kümmern, würde ich das als einen Verlust ansehen. Die Mutterschaft zieht mich nicht an. Nicht, dass ich es zwingend als Gegensatz ansehe, aber ich fühle mich so wohl wie ich bin [lacht]. Also, in der Arbeit etc... zumindest bisher stellt sie mich zufrieden [lacht].“

Die Äußerungen von Professorin da Cruz lassen darauf schließen, dass ihr soziales Umfeld es offenbar befremdlich findet, dass sie keine Kinder bekommen möchte und es klingt, als müsse Professorin da Cruz sich für diesen Lebens-

entwurf beständig rechtfertigen. Professorin da Cruz sträubt sich gegen die offenbar verbreitete Auffassung, dass die Arbeitsbelastung der Grund für ihre Kinderlosigkeit sei. Die Arbeit sei für sie keine Last, sondern vielmehr Lust und so zufriedenstellend, dass sie ihre Arbeitszeit nicht aufgrund eines Kindes einschränken wolle.

An anderer Stelle scheinen Professorin da Cruz jedoch Zweifel zu überkommen, ob die Entscheidung gegen Kinder wirklich eine selbstbestimmte ist:

PROF. DA CRUZ: „Es scheint, als sei das keine Frage, die den Männern gestellt wird [lacht]: Vater und Akademiker zu sein. Und wenn sie gestellt wird, scheint es, als sei das kein Problem so wie für uns. Es scheint, als müssten wir reflektieren, Entscheidungen treffen, als müssten wir...“

Nach Beobachtungen von Professorin da Cruz ist die Verwirklichung von Wünschen nach wissenschaftlicher Karriere und Familie für ihre männlichen Kollegen eine Selbstverständlichkeit. Die Ausschließlichkeit dieser Lebensentwürfe und der damit verbundene Zwang, sich für das eine oder andere entscheiden zu müssen, scheint ein Phänomen weiblicher Biographien. Aber selbst im Hinblick auf die zu treffende Entscheidung herrscht keine Wahlfreiheit, denn eine Entscheidung gegen die Mutterschaft wird gesellschaftlich nicht toleriert:

PROF. CAMPOS: „Du entscheidest dich für ein Leben, in dem die Mutterschaft keine Rolle spielt und dann musst du dich dein ganzes Leben lang dafür rechtfertigen... In einer sehr patriarchalischen Gesellschaft, wie es die brasilianische Gesellschaft ist, ist die eigene weibliche Identität sehr eng mit der Mutterschaft verbunden [...]. Abgesehen davon, dass du dich selbst damit auseinandersetzen musst – denn es ist eine Entscheidung, die sicherlich auch einen Verlust bedeutet, nicht wahr? Und andere Vorteile, wie jede Entscheidung – musst du dich auch die ganze Zeit vor der Gesellschaft rechtfertigen. Also die ganze Zeit, es ist, als ob du deine Identität als Frau immer wieder herstellen müsstest, als ob diese weibliche Identität einen Mangel hätte, eine Lücke. In Brasilien ist das immer noch sehr stark, ich denke, in anderen Gesellschaften ist es nicht mehr ganz so. Aber hier müssen wir uns das ganze Leben dafür rechtfertigen, weil wir uns nicht dafür entschieden haben, Mutter zu sein, nicht wahr?“

Professorin Campos führt die starke Reglementierung weiblicher Lebensentwürfe auf die in Brasilien ausgeprägten patriarchalischen Strukturen zurück. Mit diesen patriarchalischen Strukturen sei die gesellschaftliche Erwartung an Frauen verbunden, Kinder zu bekommen und sich um deren Erziehung zu kümmern. Entscheiden sich die Professorinnen gegen die Mutterschaft, führe dies zu ernsthaften Identitätskonflikten, weil eine Frau ohne Kinder gesellschaftlich nicht als vollwertige Frau anerkannt würde. In der gesellschaftlichen Wahrnehmung habe die Identität einer kinderlosen Frau, so Professorin Campos, einen „Mangel“, eine „Lücke“. Die Schärfe der gesellschaftlichen Missbilligung zeigt sich zudem

daran, dass Frauen, deren Lebensentwurf keine Kinder vorsieht, dazu genötigt werden, sich ein „ganzes Leben lang dafür [zu] rechtfertigen“ (Prof. Campos).

Der Berufseintritt gilt dem sozialen Umfeld der Akademikerinnen jedoch anscheinend zunächst als legitimer Grund, um die Mutterschaft aufzuschieben:

PROF. DA CRUZ: „Also, eine andere Sache, die ich wahrnehme, Amália [Vorname von Prof. Campos], auch wenn ich allem, was du gesagt hast, zustimme, ist der Diskurs, also, zum Beispiel von mir nahestehenden Menschen, die es komisch finden, dass ich entschieden habe, keine Kinder zu bekommen und auch nicht den geringsten Wunsch verspüre, welche zu bekommen und gleichzeitig mit Kindern arbeite. Es scheint, als sei das ein Widerspruch in sich. Für sie stellt sich diese Frage, aber es ist, als käme ihnen auch sogleich die Antwort: ‚Ah, aber das ist, weil du jetzt angefangen hast zu arbeiten [...] und die Universität nimmt viel Zeit ein, nicht wahr?‘ Also, es ist, als wäre es wirklich etwas mehr oder weniger sich Ausschließendes oder als würde es sie ein bisschen rechtfertigen, diese Entscheidung. Also, es ist schon halb festgeschrieben, dass die akademische Arbeit viel Zeit beansprucht. Sie nimmt dein Leben sehr ein, also, es ist, als wäre es eine Rechtfertigung für den Wunsch, keine Kinder zu haben. Obwohl die eine Sache nicht unbedingt etwas mit der anderen zu tun hat, nicht wahr? Ich möchte keine Kinder haben, selbst wenn ich keine Akademikerin wäre! [lacht] Aber für sie rechtfertigt die Tatsache, Akademiker zu sein, vielleicht ein bisschen, also, die Anormalität. Das Interessante ist und das ist die Frage, wie und ob die akademische Arbeit dich tatsächlich völlig einnimmt.“

Professorin da Cruz wehrt sich gegen die gesellschaftliche Erwartungshaltung, dass der Kinderwunsch zum weiblichen Lebensentwurf dazugehören muss und nur äußere Umstände (wie z.B. die Arbeit) dazu führen, dass sich Frauen gegen die Mutterschaft entscheiden. Professorin da Cruz' Entschluss, keine Kinder zu bekommen, erscheint zunächst als emanzipativer Akt. Ihr Lebensentwurf, der den gesellschaftlichen Erwartungen einerseits entgegentläuft (als Frau keine Kinder bekommen zu wollen), entpuppt sich bei näherer Betrachtung jedoch auch als das Ergebnis gesellschaftlicher Zwänge, da eine wissenschaftliche Karriere und Familie für Akademikerinnen offenbar nicht vereinbar sind. Die Betonung, dass ihre Entscheidung gegen die Mutterschaft nichts mit ihrer Arbeit als Professorin und den hohen Leistungsanforderungen zu tun habe, könnte vor diesem Hintergrund als Versuch gedeutet werden, ihre Entscheidung als eine selbstbestimmte erscheinen zu lassen. Denn sich einzugestehen, dass die Entscheidung gegen die Mutterschaft gesellschaftlichen Zwängen geschuldet ist, weil Karriere und Familie de facto nicht miteinander vereinbar sind, wäre mit dem schmerzlichen Bewusstsein darüber verbunden, auf essenzielle Lebenserfahrungen, die die Familie bietet, verzichten zu müssen. Mal gibt Professorin da Cruz den ins Bewusstsein drängenden Vermutungen über den Einfluss gesellschaftlicher Bedingungen auf ihre Entscheidung, keine Kinder zu bekommen, nach: „Es ist, als wäre es wirklich etwas mehr oder weniger sich Ausschließendes“, mal hält sie entgegen den aufkommen-

den Zweifeln an der Selbstbestimmtheit ihres Lebensentwurfs fest und behauptet: „Ich möchte keine Kinder haben, selbst wenn ich keine Akademikerin wäre!“ Schließlich gibt sie die Frage an ihre Kolleginnen weiter: „Das Interessante ist und das ist die Frage, wie und ob die akademische Arbeit dich tatsächlich völlig einnimmt“. Die darauffolgende Äußerung von Professorin Campos scheint die Zweifel von Professorin da Cruz zu bestätigen:

PROF. CAMPOS: „Ja, also, ich denke, dass es in Wahrheit eine schon weltweite, westliche Tendenz gibt zu der Trennung zwischen Karrierefrauen und Familienfrauen... Ich habe eine Schwester, die auch Professorin ist und die jetzt entdeckt hat, dass sie schwanger ist und sie war gerade dabei, zwei Postgraduiertenprogrammen beizutreten. Und sie hat das sehr schnell [lacht] rückgängig gemacht. Sie hat gesagt: ‚Nein!‘ Sie hat den Beitrittsprozess zu den beiden Postgraduiertenprogrammen unterbrochen, vor allem weil sie ihr Kind in Ruhe bekommen möchte...“

Wie virulent das Familienthema für Professorin da Cruz ist, zeigt sich auch daran, dass sie selbst schon eine kleine Untersuchung durchgeführt hat, in der sie die Produktivität von männlichen Professoren mit der weiblicher Professoren, die Kinder haben, verglichen hat:

PROF. DA CRUZ: „Um nochmal auf die Genderfrage zurückzukommen. Ich habe schon eine Mini-Ethnographie anhand von Daten im Lattes⁶⁰ gemacht. Ich wollte sehen, wie die Produktivität der Frauen, die Mütter sind, die in der gleichen Fakultät arbeiten, gleicher Postgraduiertenstudiengang, im Vergleich zu ihren Kollegen ist. Es ist ein beeindruckender Unterschied, was die Produktivität angeht! Sie arbeiten in der gleichen Fakultät etc. und die Produktivität ist sehr viel geringer, von den Müttern spreche ich. Also wir sehen, dass es da eine Menge an Verpflichtungen gibt. Ein zweifacher, dreifacher, vierfacher Arbeitstag, der auf diesen Frauen lastet.“

Die Ergebnisse ihrer Untersuchung scheinen ihre Zweifel ob ihrer selbstbestimmten Entscheidung gegen die Mutterschaft zu nähren, denn die Mutterschaft scheint mit einer wissenschaftlichen Karriere tatsächlich nicht vereinbar. Dies spürt auch die jüngste Akademikerin in der Gruppe, Professorin Matos, die sich in einer „Krise“ (Prof. Matos) befindet, weil sie das Gefühl hat, sich bald endgültig entscheiden zu müssen, ob sie ihre akademische Laufbahn fortsetzt oder ob sie diese zugunsten von Familie und Kindern aufgibt:

⁶⁰ Die Plattform Lattes ist eine öffentlich zugängliche Datenbasis (<http://lattes.cnpq.br/>), in der die wissenschaftlichen Werdegänge brasilianischer Professoren und Professorinnen eingesehen werden können. Die Werdegänge enthalten auch Angaben zu den sogenannten Produktivitätsindikatoren (Veröffentlichungen, Vorträge, Betreuung von Abschlussarbeiten etc.) des betreffenden Wissenschaftlers, die in Form von Statistiken und Diagrammen genaue Auskunft über dessen Produktivität geben.

PROF. MATOS: „Ich weiß nicht so genau, was ich sagen soll, aber gut. Ich bin am Anfang meines akademischen Lebens, das ich vor rund zwei Jahren begonnen habe, obwohl meiner Ansicht nach seitdem ich mit dem Master angefangen habe, da habe ich schon mit der Arbeit angefangen... ich habe schon gearbeitet und zwar viel! Also, was machst du? Du verbringst zehn Jahre damit, ich bin also mitten drin, zu lernen, zu wissen, wie die akademische Arbeit funktioniert, wie ihre Logik ist. Und die Tatsache, eine Frau zu sein, abgesehen von den Fragen, die hier aufgeworfen wurden... ich befinde mich in einem Übergangsstadium, also, ich bin dazwischen. Also, es gibt Stunden, wo ich in der Krise stecke, weil ich denke, dass ich sehr zufrieden sein könnte, wenn ich verheiratet wäre und Kinder hätte, nun ja, und in anderen Momenten, es kommen Momente, in denen ich denke: ‚Nein, ich kann mir nicht vorstellen, etwas anderes als die akademische Arbeit zu machen, ich kann mir nicht vorstellen, etwas anderes zu machen und von daher jetzt Kinder zu bekommen, das passt nicht.‘ Also bin ich so halb... also in einer Krise, Krise also aufgrund der Fragen, die aufgeworfen worden sind: Mutter sein oder nicht? Eine Beziehung eingehen oder nicht, um zu heiraten und Kinder zu bekommen oder jetzt nicht? Jetzt ist es an der Zeit, in der Universität einzusteigen, also jetzt muss ich mich mehr denn je in die Arbeit stürzen. Das sind meine Eindrücke von der akademischen Arbeit und der Tatsache, eine Frau zu sein und in das akademische Universum überzugehen. Nun ja, aber ich kann mir auch nicht vorstellen, etwas anderes zu machen.“

Sieht man einmal vom universitären Kontext ab, könnte der Eindruck entstehen, Professorin Matos stehe vor der Entscheidung, in ein Kloster einzutreten. Den Schilderungen von Professorin Matos zufolge scheint die wissenschaftliche Arbeit mit einer monastischen Lebensführung einherzugehen. Die Entscheidung für das akademische Leben bedeutet offenbar sowie die für das Klosterleben den Verzicht auf Kinder und Partnerschaft.⁶¹ Die Universität scheint im Erleben der Frauen ähnlich wie ein Kloster ein eigenes „Universum“ mit einer eigenen „Logik“ zu sein, zu der gehört, dass eine universitäre Karriere mit Kindern nicht möglich ist. Die Welt außerhalb der Universität scheint wie eine Parallelwelt, deren Triebbefriedigungen (z.B. Partnerschaft, Mutterschaft) man bei Eintritt in das universitäre Universum entsagen muss. Der Konflikt, vor dem die Frauen angesichts der Unvereinbarkeit von wesentlichen Lebensbedürfnissen stehen, wird immer deutlicher.

Die geschlechtsspezifische Ungleichheit zeigt sich jedoch nicht nur an den ungleichen Verwirklichungschancen von Lebensentwürfen, sondern auch an der ‚gläsernen Decke‘, auf die Frauen, die Karriere machen wollen, stoßen:

PROF. GUIMARÃES: „Ich bin damit aufgewachsen, dass mein Vater sagte, dass wenn ich ein Mann wäre, ich weit kommen würde [lacht].“

⁶¹ In Brasilien gab es zwar nicht so wie in Deutschland ein Lehrerinnenzölibat (siehe Fußnote 57), aber bis Ende der 1980er Jahre durfte eine Frau ohne Einverständnis ihres Ehemanns nicht berufstätig sein. Der Mann galt als Familienoberhaupt, dem die Entscheidungsgewalt über das Ehe- und Familienleben zustand. Erst die neue Verfassung Brasiliens aus dem Jahr 1988 stellte Frauen und Männer vor dem Gesetz gleich.

PROF. DA CRUZ: „Und du bist nicht weit gekommen, nicht wahr?“

PROF. GUIMARÃES: „Ah, ich sage: ‚Siehst du, Papa. Obwohl ich kein Mann bin, habe ich im Ausland studiert, sieh einer an, schau nur, wie weit ich gekommen bin.‘“

PROF. DA CRUZ: „Du bist weit gekommen. Aber wenn du ein Mann wärst, wärst du noch weiter gekommen.“

PROF. GUIMARÃES: „Ihm zufolge wäre ich dann Rektor. Ich wäre Rektor geworden oder Minister [lacht], aber ich bin eine Frau, das macht es schwierig.“

Ihrem Vater zufolge hätte Professorin Guimarães offenbar das Potenzial gehabt, eine angesehene Führungsposition zu übernehmen. Zugleich wurde ihr jedoch vermittelt, dass eine solche Position aufgrund ihres Geschlechts für sie nicht zu erreichen sei. Indem ihr Vater ihr deutlich macht, dass die begrenzten Karriere-möglichkeiten nicht auf ihre mangelnde Eignung zurückzuführen sind, sondern auf die patriarchalischen Verhältnisse, scheint er sie davor schützen zu wollen, mögliches berufliches Versagen als persönliches zu verstehen. Andererseits legt er ihr durch seine resignative Haltung nahe, sich den Verhältnissen zu beugen.

Für den akademischen Bereich verdeutlicht Professorin Campos das Phänomen der gläsernen Decke anhand einer Bemerkung eines männlichen Gutachters einer Habilitandin:

PROF. CAMPOS: „Meine ehemalige Betreuerin hat während der Verteidigung ihrer Habilitationsschrift von einem angesehenen brasilianischen Soziologen als Einleitung seiner Beurteilung den wunderbaren Satz gehört: ‚Für die Arbeit einer Frau ist Ihre Arbeit sehr gut [lacht].‘“

Die Aussage des Betreuers ist offensichtlicher Ausdruck geschlechtsspezifischer Diskriminierung. Unterstellt wird, dass wissenschaftliche Abhandlungen von Akademikerinnen ein weniger hohes Niveau als die ihrer männlichen Kollegen hätten. Die gläserne Decke wird über eben solche Stereotype aufrechtzuerhalten versucht.

Die Inkorporation der Mutterrolle

Die männliche Vormachtstellung wird aber nicht nur über solche Diskurse zu sichern versucht, sondern auch über die alltäglichen Praktiken. Zu diesen Praktiken gehört, dass Frauen in der Regel den Hauptanteil der Haus- und Erziehungsarbeit übernehmen, was ihnen weniger Zeit für die gesellschaftlich angesehenen ‚produktiven‘ Tätigkeiten lässt. Auch Professorin Guimarães berichtet, dass sie diejenige war, die sich Urlaub nehmen musste, um die Kinder zu versorgen, wenn diese krank waren:

PROF. GUIMARÃES: „Weil in Wirklichkeit kann er [ihr Ehemann]... zum Beispiel, als meine Kinder krank waren, oder als ich niemanden hatte, der bei ihnen bleiben konnte, musste ich häufig auf der Arbeit fehlen, um bei ihnen zu bleiben, um sie zum Arzt zu bringen und ich weiß nicht was. Also, die Männer nehmen sich das Recht heraus, es der Frau zu überlassen, diese Dinge zu lösen.“

PROF. DA CRUZ: „Und warum nehmen sie sich das Recht heraus, es den Frauen zu überlassen?“

PROF. GUIMARÃES: „Und das führt und das führt dazu...“

PROF. NUNES: „Sieh mal, ich werde sehr direkt sein. Ich glaube, dass das so ist, weil wir es übernehmen. Die Frau übernimmt es, sie macht es.“

PROF. DA CRUZ: „Das glaube ich auch.“

PROF. NUNES: „Wenn sie ‚nein‘ sagen würde. Es gibt Ehepaare, wo der Ehemann sie zum Arzt bringt, weil die Frau es nicht machen wird...“

PROF. GUIMARÃES: „Ja, aber, ich sage nicht... zum Beispiel, ich erinnere mich daran, dass Eduardo [ein Kollege] sagte, dass er Mitleid mit meinem Exmann hätte und dass er nie eine solche Erfahrung gemacht hätte [lacht], und dass eine feministische Ehe furchtbar sein müsse [lacht]. Und ich glaube, dass die Ehe deswegen fast dreißig Jahre lang gehalten hat. Aber sie hat nicht länger gehalten, nicht wahr? Weil es immer schwieriger wurde, weil ich immer...“

PROF. DA CRUZ: „Bestimmter wurde.“

PROF. GUIMARÃES: „Bestimmter und es wurde immer schwieriger. Also, aber ich sehe, dass es oft so ist. Ich sehe, zum Beispiel, dass einige sagen, dass sie tausende Reisen haben, die was weiß ich wohin gehen und die das nicht machen können, denn wer sich um die Kinder kümmert, ist die Frau, nicht wahr?“

Es zeigt sich, dass Professorin Guimarães offenbar nicht die gleichberechtigte Ehe führte, wie sie es zu Beginn der Gruppendiskussion dargestellt hatte. Aus Sicht von Professorin Guimarães scheiterte die langjährige Ehe, weil sie sich zunehmend emanzipierte. Der Preis für die Emanzipation ist also womöglich der Verlust der Partnerschaft. Auch dies gilt es offenbar abzuwägen bei der Entscheidung, sich dem traditionellen Frauenbild nicht länger zu unterwerfen. Zudem stoßen Frauen, die Gleichberechtigung in der Ehe einfordern, anscheinend nicht nur auf den Widerstand ihrer Ehemänner, sondern auch auf den anderer Männer im Bekannten- und Freundeskreis, die sich mit jenen solidarisieren, wie es die Äußerung des Kollegen Eduardo zeigt.

Neben der Angst vor dem möglichen Verlust der Partnerschaft sowie dem Verlust der männlichen Anerkennung erschweren Professorin Ramos zufolge die alltäglichen Gewohnheiten die Loslösung vom weiblichen Rollenbild:

PROF. RAMOS: „Wir haben weibliche Rollen inkorporiert und sie haben männliche Rollen inkorporiert. Trotz all unserer Kritik an allem [...], haben wir diese inkorporiert. Wir sind mehr Mütter in Führungszeichen, auch ohne Kinder zu haben. Man braucht keine Kinder, um Mutter zu sein.“

Worauf Professorin Ramos mit dem Begriff der Inkorporation scheinbar hinaus will, ist, dass Mädchen und Jungen seit frühester Kindheit bestimmte Rollenbilder

vermittelt werden und zwar nicht nur über das, was gesagt wird, sondern vor allem über das, was nicht gesagt wird: über die Gesten, die alltäglichen Handgriffe, die Praktiken. So werden Mädchen meist schon recht früh an hauswirtschaftliche Aufgaben herangeführt: Sie lernen, wie man abspült, den Tisch deckt, mehrere Tätigkeiten im Haushalt parallel organisiert und werden mit der Betreuung jüngerer Geschwister beauftragt, während Jungen von diesen Aufgaben meist weitestgehend befreit sind. Über die alltäglichen Praktiken geht Mädchen das ‚Weiblich-Sein‘ sowie Jungen das ‚Männlich-Sein‘ in Fleisch und Blut über. Es ist die Macht der Gewohnheit, die ihre Gefühle, Handlungen und Denkmuster maßgeblich bestimmt. Die sich durch ihre beständige Wiederholung festigenden Praktiken, die sich der Reflexion im Alltag entziehen, tragen maßgeblich zur Aufrechterhaltung der bestehenden sozialen Ordnung bei. Vor diesem Hintergrund erhellt sich die Bedeutung der Bemerkung von Professorin Ramos, dass man keine Kinder haben müsse, um Mutter zu sein, denn Mädchen werden bereits in früher Kindheit auf die Mutterrolle vorbereitet und haben diese längst inkorporiert, bevor sie tatsächlich Mutter werden. Die Äußerung von Professorin Ramos impliziert zudem, dass sich mütterliche Gefühle und Verhaltensweisen nicht auf die eigenen Kinder beschränken, sondern in all ihren Beziehungen durchscheinen. Dies scheint vor allem für die Beziehung der Professorinnen zu ihren Studierenden zu gelten:

PROF. DA CRUZ: „Gestern hat mich ein Student aus den Ingenieurwissenschaften gefragt: ‚Professorin, haben Sie Kinder?‘ Ich sagte: ‚Nein.‘ ‚Wir sind Ihre Kinder, nicht wahr?‘ Ich sagte: ‚Ja.‘ Ich sagte nur: ‚Ja, das seid ihr.‘“

Die Professorinnen sehen viele Parallelen zwischen der Professorinnen- und der Mutterrolle, wie z.B. die Vermittlung von Wissen an die nachfolgende Generation:

PROF. NUNES: „Ich denke, dass die akademische Arbeit Erkenntnisse hervorbringt und ich würde sagen, die Kontinuität über die Generationen hinweg gewährleistet, das heißt, wir sorgen dafür, dass das Wissen erhalten bleibt. Das sehe ich nicht nur bei meinen Studenten, sondern das sehe ich auch bei meinen Kindern.“

Das, was Professorin Nunes hier beschreibt, erinnert an die Entwicklungsstufe der Generativität, wie sie Erik Erikson in seinem Stufenmodell der psychosozialen Entwicklung beschrieben hat. Erikson zufolge findet diese Phase im mittleren Erwachsenenalter statt. Die Krise, die es auf dieser Entwicklungsstufe zu überwinden gilt, ergibt sich aus dem Spannungsfeld zwischen Generativität und Selbst-

absorption bzw. Stagnation. Unter Generativität versteht Erikson „die Hervorbringung neuen Lebens, neuer Produkte und neuer Ideen einschließlich einer Art Selbst-Zeugung, die mit der weiteren Identitätsentwicklung befaßt ist“ (1988, S. 86–87). Selbstabsorption bildet den Gegenpol zur Generativität und bedeutet die Fixierung auf das Selbst ohne Blick auf zukünftige Generationen. Der Konflikt zwischen Generativität und Stagnation bzw. Selbstabsorption wird idealerweise durch die Übernahme einer fürsorglichen Haltung gegenüber nachfolgenden Generationen gelöst. Die Fürsorge begreift Erikson als „eine sich erweiternde Verpflichtung, sich um die Personen, Produkte und Ideen zu kümmern“ (ebd., S. 87). Die Tätigkeit als Professorin scheint den Frauen in Bezug auf die Generativität ähnliche Befriedigungserlebnisse wie die Mutterschaft zu bieten. Das Engagement der Professorinnen für die nachfolgenden Generationen zeigt sich in der Fürsorge für ihre Studierenden. Die Professorinnen scheinen für ihre Studierenden eine Art geistige oder soziale Mutterschaft zu übernehmen. Zu den befriedigenden Seiten ihrer Arbeit gehört für die Professorinnen daher das Gefühl, dass ihre Studierenden etwas von ihnen gelernt haben. Professorin Guimarães, die ihren Schülern früher als Grundschullehrerin das Lesen und Schreiben nahebrachte und heute gerne Studierende im Grundstudium lehrt, schildert die mit gegluckter Generativität verbundene Zufriedenheit wie folgt:

PROF. GUIMARÃES: „Am Ende des Jahres, wenn der Unterricht vorbei war und ich die Schüler lesen sah, sie kamen, ohne lesen zu können und alle gingen und konnten lesen, das war für mich schon ein... Und weil ich es liebe im Grundstudium zu lehren, was viele Leute nicht mögen, nicht wahr? Aber ich liebe die Studenten, die neu in die Universität kommen und ich liebe es, die Grundlagen der Soziologie zu lehren.“

PROF. DA CRUZ: „Ich liebe das auch.“

PROF. GUIMARÃES: „Ah, für sie ist es eine Entdeckung! Es ist, als ob ich wieder Alphabetisierung lehren würde, nur dass es jetzt eine andere Art der Alphabetisierung ist [...]. Das ist eine sehr bereichernde Sache für mich!“

Die Differenzen zwischen der von Professorin Ramos erwähnten inkorporierten weiblichen und männlichen Rolle spiegeln sich offenbar auch in der unterschiedlichen Beziehungsgestaltung von Professorinnen und Professoren zu Studierenden wieder:

PROF. DA CRUZ: „Ich stand an der Bushaltestelle und unterhielt mich mit einer Studentin und da kam eine Studentin der Ingenieurwissenschaften und fragte: ‚Wer ist das? Eine Kommilitonin?‘ [lacht] Da sagte die andere: ‚Nein, das ist meine Professorin.‘ Sie war erstaunt und sagte: ‚In den Ingenieurwissenschaften reden sie nicht mit uns, die Professoren nähern sich nicht.‘ Ja, und das ist sehr interessant, dass die Mehrheit der Professoren Männer sind und die Studenten manchmal sagen: ‚Aber Professorin, Sie sind so anders, die Art, wie Sie mit uns scherzen, unsere Fragen klären, wir können Sie ansprechen,

um Fragen zu klären.‘ Die Weise, wie sie die Beziehung zwischen Professoren und Studenten sehen. Und da die Mehrheit Männer sind, die Mehrheit der Professoren sind Männer, nicht wahr? Und wie sie verfahren, die Zeit, die den Studenten zur Verfügung gestellt wird, die Zeit, die den Studenten nicht zur Verfügung gestellt wird, das ist ein sehr großer Unterschied, nicht wahr? Also, ich denke, es hat auch etwas mit der Offenheit demgegenüber, was sie [die Studierenden] mitbringen, zu tun [...]. Es ist wirklich eine andere Form der Beziehung. Klar, das hat auch etwas mit der Kultur in den Ingenieurwissenschaften zu tun, die sich von hier der unterscheidet ohne Zweifel.“

Ausgehend von Professorin da Cruz’ Schilderung besteht zwischen männlichen Professoren und Studierenden offenbar ein distanzierteres Verhältnis als zwischen weiblichen Professoren und Studierenden. Männliche Professoren scheinen den Studierenden weniger Zeit für deren Belange einzuräumen und weniger intensiv auf diese einzugehen als ihre weiblichen Kolleginnen. Die Rollen, die Professoren und Professorinnen in der Arbeitswelt einnehmen, ähneln offenbar den im familialen Bereich üblichen Geschlechterrollen. Während weibliche Professoren auch in der Hochschule die Mutterrolle einzunehmen scheinen, üben sich männliche Professoren offenbar in der Vaterrolle. Letztere scheinen sich auch in der Hochschule eher für den produktiven Bereich verantwortlich zu fühlen:

PROF. DA CRUZ: „Ich denke, dass es da eine Frage des Geschlechts gibt in diesen Studiengängen in der Weise, wie sie mit Personen umgehen... Und diese Produktivität, von der sie sprechen, das ist absurd. Also, wie viel sie da an Veröffentlichungen produzieren. Das ist eine Maschine, die Veröffentlichungen produziert, in den Ingenieurwissenschaften. Sehr viel mehr, wenn ich es mit den Erziehungswissenschaften vergleiche, das ist eine Maschine, die Veröffentlichungen produziert. Die Studenten der Graduação [mit einem Bachelor vergleichbar] publizieren auch schon und das in internationalen Zeitschriften.“

Professorin da Cruz zufolge steht die Leistung für männliche Professoren (insbesondere der Ingenieurwissenschaften) offenbar im Vordergrund. Die Beziehung zwischen männlichen Professoren und Studierenden scheint weniger über Fürsorge als über Leistung hergestellt zu werden. Professorin da Cruz glaubt, dass männliche Professoren weniger an den Studierenden interessiert seien (Generativität) als vielmehr an ihrem eigenen Renommee (Selbstabsorption):

PROF. DA CRUZ: „Ich denke, dass sie [männliche Professoren] sich nicht diese Fragen stellen, wie wir das machen. Ich denke, dass es sehr viel... Ich werde sehr direkt sein, ich denke, dass es sehr viel narzisstischere Elemente in der Frage des Mannseins gibt, das glaube ich, aber ich kann mich irren [lacht]. Ich glaube auch, dass es einen sehr viel stärkeren Wettbewerb gibt. Es ist eine wunderbare Form, um sich seiner Autorität zu bestätigen.“

Im Zuge der Diskussion um die verschiedenen Rollen, die männliche und weibliche Professoren in der Hochschule offenbar einnehmen, wird des Weiteren

deutlich, dass im Wissenschaftsbetrieb offenbar nur Veröffentlichungen als produktive und kreative Leistungen gelten, nicht aber die Lehre oder die Betreuung studentischer Abschlussarbeiten:

PROF. DA CRUZ: „Aber, also ich denke, dass es eine äußerst ernste Frage war, als Mariane [Vorname von Prof. Guimarães] von der politischen Frage sprach, zum Beispiel werden Veröffentlichungen viel stärker als Projekte in der Gemeinwesenarbeit anerkannt.“

PROF. VIEIRA: „Oder als Aktivitäten mit Studenten.“

PROF. ANDRADE: „Oder als die Lehre.“

Bei näherer Betrachtung haben die Lehrtätigkeit und die Projekte im Gemeinwesen Wesentliches mit den in der Gesellschaft als reproduktive Tätigkeiten angesehenen Leistungen, wie die Kindererziehung und das Besorgen des Haushalts, gemeinsam. Bei den genannten Tätigkeiten steht die Fürsorge und nicht die Produktion für den Markt im Vordergrund. Die Lehre und die Gemeinwesenarbeit lassen sich nicht vermarkten und scheinen im Universitätsbetrieb daher den Stellenwert von reproduktiven Tätigkeiten zu haben, die in der Anerkennungshierarchie weit hinter den als produktiv geltenden Veröffentlichungen rangieren.

Die Scheideline zwischen reproduktiver und produktiver Arbeit verläuft offensichtlich nicht nur entlang der Grenze zwischen Privatem (reproduktiver Bereich) und Öffentlichem (produktiver Bereich), sondern findet sich auch in der Arbeitswelt (der produktiven Sphäre) selbst wieder. Das Produktionskriterium scheint auch in der Arbeitswelt ein wichtiger Bewertungsmaßstab zur Differenzierung der Berufe hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen Anerkennung zu sein. Dies ist beispielsweise daran erkennbar, dass den pflegerischen Berufen, in denen die Fürsorge im Vordergrund steht und die in der Mehrheit von Frauen ausgeübt werden, nur geringe Anerkennung zukommt. Aber auch innerhalb eines Berufes werden die Tätigkeiten offenbar in reproduktive und produktive aufgespalten. Bezeichnenderweise scheinen die Professorinnen nicht nur in der Familie, sondern auch im Universitätsbetrieb verstärkt die reproduktiven Aufgaben (Lehre, Betreuung der Studierenden) zu übernehmen, während sich die Männer vorrangig um die ‚universitäre Produktion‘ (Veröffentlichungen) kümmern. Die geschlechtliche Arbeitsteilung setzt sich in der Arbeitswelt offenbar fort. Im privaten wie im beruflichen Bereich wird den Frauen qua ihres biologischen Geschlechts die Rolle der

fürsorgenden Mutter zugeschoben, die sie aufgrund ihrer Sozialisation, in der sie das ‚Weiblich-Sein‘ inkorporiert haben, häufig auch übernehmen.⁶²

Wie sehr die fürsorgliche Rolle mit dem weiblichen Geschlecht verbunden wird, zeigt sich auch daran, dass die Professorinnen alleinerziehende Väter nicht als „Väter“, sondern als „Mütter“ bezeichnen:

PROF. GUIMARÃES: „Es gibt sensible Männer.“

PROF. DA CRUZ: „Ja.“

PROF. CAMPOS: „Die Männer mit einer femininen Seele [lacht].“

PROF. RAMOS: „Sie sind alle in unserem Masterprogramm [lacht].“

[...]

PROF. ANDRADE: „Es gibt weibliche Männer und mütterliche Väter.“

PROF. GUIMARÃES: „Ja, ich kenne einen. Mein Kollege ist Mutter. Die Töchter wohnen bei ihm, die Töchter haben es sich so ausgesucht.“

PROF. CAMPOS: „Ich kenne mehr als einen Fall.“

PROF. GUIMARÃES: „Es gibt andere, Francisco zum Beispiel...“

PROF. DA CRUZ: „Marco und Francisco.“

PROF. VIEIRA: „Zwei Kollegen.“

PROF. DA CRUZ: „Ja, die Mütter sind.“

PROF. CAMPOS: „Die Väter sind, wie man sagt.“

PROF. NUNES: „Und deswegen sind sie keine Frauen, nicht wahr?“

Die Übertragung des Begriffs ‚Mutter‘ auf Väter macht einerseits deutlich, dass die Erziehungsarbeit in der Regel von Frauen geleistet wird und weist andererseits darauf hin, dass auch Männer in der Lage sind, die Mutterrolle zu übernehmen. Die Verbindung von Frau und Mutterrolle sowie Mann und Ernährerrolle wird hier aufgeweicht. Nicht das biologische Geschlecht mache einen Menschen zur Mutter, sondern die Praxis.

Der Leistungsdruck und der Verlust der Muße

Die wachsenden Leistungsanforderungen an Akademiker und Akademikerinnen werden von den Professorinnen während der Diskussion wiederholt thematisiert. Sie leiden unter dem ständigen Leistungs- und Zeitdruck und beklagen, dass ihnen kaum mehr Zeit für Mußestunden bliebe. Die Auffassungen darüber, was Muße sei, gehen jedoch auseinander:

PROF. CAMPOS: „Ich denke, auch unabhängig von der Mutterschaft ist das akademische Leben heute in einem Prozess, der uns unserer eigentlichen Bestimmtheit als Menschen beraubt. Als Professoren dürfen wir keinen Spaß haben, weil wir dieser [akademi-

⁶² Ursula Beer bezeichnet diese moderne Form des Patriarchalismus als Sekundärpatriarchalismus, „weil er den Primärpatriarchalismus des Feudalzeitalters ablöste, aber dennoch eine Reihe seiner Merkmale in neuer Gestalt beibehielt“ (2010, S. 59).

schen] Identität so verhaftet sind... Es gibt aber auch andere Erfahrungen, die über andere Universen gemacht werden, über andere Dinge, Freizeit, Muße, zum Beispiel. Schau das Wort ‚Muße‘ klingt für mich schon wie [lacht]...“

PROF. GUIMARÃES: „Aus der Zeit gefallen?“

PROF. CAMPOS: „Völlig aus der Zeit gefallen.“

PROF. GUIMARÃES: „Manche nennen es soziologische Muße. Das ist jene, weißt du, die du brauchst, um zu lesen, zu reflektieren...“

PROF. CAMPOS: „Nein, hör dir das an!“

PROF. DA CRUZ: „Das ist nicht Muße [lacht].“

PROF. GUIMARÃES: „Doch, für mich schon. Es ist die Zeit, in der ich Bücher zur Hand nehme, die ich nicht für die Lehre lese und auch nicht für die Forschung, verstehst du? Andere Bereiche, andere Dinge.“

PROF. DA CRUZ: „Das wäre die produktive Muße.“

PROF. GUIMARÃES: „Eine produktive Muße.“

PROF. DA CRUZ: „Selbst die Muße wollen sie kapitalisieren!“

PROF. CAMPOS: „Genau, das ist es, schaut euch an! Man muss produktiv sein. Nein, ich denke an Macunaíma!⁶³ [lacht] Versteht ihr? Eine Hängematte! Caymmi⁶⁴. Eine Hängematte am späten Nachmittag [lacht]. Diese Muße, auf die wir kein Recht mehr haben, ich denke, sie drückt sich in all dem ein wenig aus. In Wirklichkeit präsentieren sich uns die Forderungen oft im menschlichen Antlitz, es sind Menschen, die unsere fachliche Unterstützung brauchen und du hast die Mittel, um sie zu unterstützen, also, das ist sehr grausam, diese Form der Anforderung, der wir unterworfen sind. Ich denke, es ist sehr grausam, weil diese [Anforderungen] in Personen erscheinen. Es sind keine abstrakten Forderungen, es sind Menschen, die an unsere Türen klopfen, die eine Beratung, eine Literaturangabe brauchen...“

Professorin Campos wehrt sich gegen die Unterordnung unter das Leistungsprinzip und betont, dass für den Menschen auch andere Erfahrungen jenseits der Arbeitswelt von Bedeutung seien. Ihre Vorstellung von Muße veranschaulicht Professorin Campos am Roman „Macunaíma“ von Mário de Andrade. Die Hauptfigur des Romans namens Macunaíma wächst im Urwald auf, in einer Welt, die von der Ökonomie im westlichen Sinne noch unberührt ist. Macunaíma ist der ‚faule Held‘ des Romans, der den Großteil seiner Zeit in der Hängematte verbringt. Das Realitätsprinzip spielt in seinem Leben eine untergeordnete Rolle, es dient lediglich der Selbsterhaltung: Nur wenn ihn der Hunger treibt, geht Macunaíma auf die Jagd. Den Rest der Zeit orientiert sich Macunaíma am Lustprinzip. Unter Muße scheint Professorin Campos eine Zeit zu verstehen, in der ökonomische Prinzipien ausgehebelt sind und das Lustprinzip den Vorrang hat. Professorin Campos gilt die Muße offenbar als Gegenentwurf zum Leistungsprinzip. In der Realität lassen sich solche Mußestunden Professorin Campos

⁶³ ‚Macunaíma‘ ist der Name des Protagonisten im gleichnamigen Roman von Mário de Andrade. Der 1928 veröffentlichte Roman erzählt die Geschichte eines faulen ‚Helden‘, der im Urwald aufwächst und dessen Leben am Lustprinzip ausgerichtet ist. Andrade webte viele indigene Legenden und Mythen in seinen Roman ein.

⁶⁴ Dorival Caymmi ist ein brasilianischer Sänger, Komponist, Maler und Schauspieler.

zufolge nur schwer umsetzen, weil die an die Professorinnen gestellten Anforderungen keine abstrakten sind, sondern weil es Menschen sind, die vor ihnen stehen und ihre Unterstützung benötigen. Den Studierenden gegenüber fühlen die Professorinnen eine große Verantwortung und hegen ihnen gegenüber, wie die Interpretation gezeigt hat, zum Teil auch mütterliche Gefühle. Sie abzuwimmeln würde die Professorinnen vermutlich in große Gewissenskonflikte bringen.

Neben dem unzureichenden Betreuungsschlüssel thematisieren die Professorinnen weitere strukturelle Bedingungen, die die Mußzeit verhindern, so z.B. die Uni-Rankings, in deren Zuge die Leistungen der einzelnen Professoren und Professorinnen evaluiert werden. Der Konkurrenz- und Leistungsdruck wird zudem dadurch verstärkt, dass sich die Bewertung eines Studiengangs aus der Summe der erbrachten Leistungen (die in Punkten ausgedrückt werden) der dort tätigen Professoren und Professorinnen ergibt. Das Ranking führt dazu, dass die Professorinnen gedanklich viel damit beschäftigt sind, ihre Punktestände zu berechnen. Professorin Ramos macht auf die psychischen Folgen aufmerksam, die mit diesem Reduktionismus verbunden sind:

PROF. RAMOS: „Amália [Vorname von Prof. Campos] hat auf die perverse Seite [unserer Arbeit] aufmerksam gemacht, die sich zum Beispiel zeigt, wenn du dich gescheitert fühlst, zum Beispiel, weil du nicht die Vorgaben erfüllst, die du erreichen musst. Zum Beispiel, wir alle hier, die im Postgraduiertenprogramm sind, sind den Vorgaben unterworfen, nicht wahr? Selbst wenn das Programm keine Vorgaben definiert, die Vorgaben existieren, nicht wahr? Also, streng genommen... die akademische Arbeit ist nicht nur die Arbeit, durch die wir uns selbstverwirklichen, die Arbeit, ohne die wir uns nicht sehen können, aber es ist auch die Arbeit, die uns unterdrückt. Es ist die Arbeit, bei der du, wenn du bestimmte Ziele nicht erreichst, du zum Beispiel raus bist aus deinem Postgraduiertenprogramm. Und wie steht es dann mit dem Ansehen eines Professors, der in einem Postgraduiertenprogramm ist oder war und es heute nicht mehr ist oder zukünftig nicht mehr sein wird? Versteht ihr? Also, es hängt wie ein Schwert über unseren Köpfen und das ist eine große Belastung, von der ich glaube, dass die Mehrheit von uns sie spürt, aber oft kannst du nicht wahrnehmen, wie sehr diese Last wiegt, nicht wahr?“

Die Angst vor dem Ausschluss aus dem Postgraduiertenprogramm und dem damit einhergehenden Verlust der Anerkennung scheint existenzielle Ängste auszulösen, worauf Professorin Ramos' Verweis auf das Damoklesschwert, das über ihren Köpfen schwebt, hindeutet. Professorin Ramos hat offenbar das Gefühl, dass ihre Stellung in der Hochschule permanent bedroht ist. Die empfundene Bedrohung scheint so gravierend, dass sie trotz der Kritik an den hohen Leistungsanforderungen an diesen festhält. Das Leistungsprinzip scheint gar zu einem inneren Zwang geworden zu sein:

PROF. RAMOS: „Ich habe angefangen, jedes Wochenende ins Kino zu gehen. Letztens habe ich dort unseren Kollegen Pedro Alves getroffen, zu dem ich sagte: ‚Ich gehe in letzter Zeit häufig ins Kino, weil es eine Form ist, mich zu vergnügen und zu arbeiten.‘ [lacht] Als ich das gesagt habe, fiel es mir wie Schuppen von den Augen [lacht]. Also, in diesen Fehlleistungen, sagen wir, es ist keine Fehlleistung, aber in diesen Formulierungen nehmen wir wahr, wie sehr wir durch dieses Berufsethos beherrscht werden, nicht wahr?“

Professorin Ramos kann sich offenbar nicht mehr erlauben, sich zu vergnügen ohne gleichzeitig produktiv zu sein. Auch jenseits der Arbeitszeit bestimmt das Leistungsprinzip ihr Denken und Handeln. Die Realisierung des von den Frauen ersehnten gesellschaftlichen Gegenentwurfs zur Leistungsgesellschaft, der seinen Ausdruck in dem Verlangen nach Mußestunden findet, wird nicht nur durch die strukturellen Gegebenheiten erschwert, sondern auch durch die Professorinnen selbst. Wie sehr die Frauen dem Leistungsprinzip verhaftet sind, zeigt sich auch daran, dass es ihnen offenbar ein Bedürfnis ist, ihr Engagement für die Universität während der Diskussion immer wieder herauszustellen. Ihr Ehrgeiz und ihre Arbeitsamkeit dienen ihnen zuweilen auch dazu, um sich von den als weniger engagiert erachteten Kolleginnen abzugrenzen:

PROF. NUNES: „Ich würde es so sagen, wir sind hier mit einer Gruppe, von der ich sagen würde, dass sie den Anspruch hat, ein erfülltes akademisches Leben zu führen, nicht wahr?“

PROF. RAMOS: „Hhm, hhm.“

PROF. NUNES: „[...] Es gibt jedoch sehr viele, die ein durchschnittliches akademisches Leben führen. Also diese Ängste sind nicht Teil des akademischen Lebens als Ganzes. Sie sind Teil des akademischen Lebens, vor allem heutzutage aufgrund der Anforderungen, aber vor allem für die Personen, die Ziele haben. Also, ich möchte nur darauf aufmerksam machen, dass wir es sind, die sich diese Ziele setzen. Ich kann mich auch dafür entscheiden, anstatt 500 Punkten und sagen wir 15 Publikationen innerhalb von drei Jahren, ich kann mich nur für die sechs [Publikationen] entscheiden, die ausreichend sind, um mein Bleiben an der Universität zu garantieren, zum Beispiel im Postgraduiertenprogramm, nicht wahr? Also, ich denke, das ist... ja, die akademische Dynamik fordert uns sehr, aber ich möchte, dass wir nicht vergessen, dass es Akademikerinnen gibt, die Kinder haben und die die gleichen Sachen machen, aber die andere Ziele mitbringen, die vielleicht, ich würde sagen, weniger ehrgeizig sind. Ich denke, dass es da einen Unterschied in der Qualität des akademischen Lebens gibt, von der wir sprechen.“

Es scheint, als rehabilitiere Professorin Nunes das Leistungsprinzip, um sich von den als weniger ehrgeizig charakterisierten Kolleginnen abzuheben. Die zu Beginn der Gruppendiskussion beklagte Spaltung in Karrierefrauen und Familienfrauen wird hier offenbar konsolidiert und das kritisierte Leistungsprinzip in den Dienst der Legitimation und Sicherung der eigenen sozialen Stellung in der Universitätshierarchie gestellt. Auch unter den Frauen scheint es offensichtlich

einen Konkurrenzkampf zu geben, nur dass dieser offenbar auf subtilere Weise als mit männlichen Kollegen ausgetragen wird.

Distinktion und Kampf um Position

Die von den Professorinnen erträumte Utopie einer besseren Welt, in der der Mensch nicht auf seine Arbeit reduziert wird und in der größere soziale Gerechtigkeit herrscht, scheint immer wieder in Konflikt mit der Angst vor dem Verlust eigener Privilegien zu geraten. Offenbar sehen die Frauen in einer möglichen Verwirklichung der Utopie auch eine Bedrohung der eigenen privilegierten gesellschaftlichen Stellung. Diese Ängste scheinen vor allem dann virulent zu werden, wenn sich die utopischen Entwürfe zu konkretisieren beginnen, wie die Reaktionen einiger Professorinnen auf Professorin da Cruz' geäußerten Wunsch, all ihren Studierenden ein Stipendium zu ermöglichen, zeigen:

PROF. VIEIRA: „Ich weiß nicht, ob es die Arbeit ist oder die Lebensbedingungen, von denen ich glaube, dass es schon eine andere Sache ist! Weil ich arbeitete auch. Ich, zum Beispiel, habe immer gearbeitet, [...] als ich Studentin war.“

PROF. DA CRUZ: „Aber es geht darum, was Mariane [Vorname von Prof. Guimarães] gesagt hat.“

PROF. VIEIRA: „[...] Ich habe mich um mein Studium gekümmert und währenddessen habe ich gearbeitet, kann sein, dass ich vom Einzelfall ausgehe, nein, eigentlich glaube ich nicht, dass ich vom Einzelfall ausgehe...“

PROF. GUIMARÃES: „Ich arbeitete und studierte seitdem ich 16 Jahre alt war. Mit 16 Jahren habe ich in meiner ersten Stelle angefangen...“

PROF. VIEIRA: „Schon sehr früh wollte ich mein eigenes Geld haben, um machen zu können, was ich will, aber es ist anders, wenn man Geld verdienen muss, um zu überleben. Also, aber es ist nicht die Arbeit an sich, verstehst du? Du kannst auch aufhören zu arbeiten, vor allem wenn du Stipendiat bist, dann studierst du effektiver, du kannst dich 24 Stunden [dem Studium] widmen. Aber wenn du 18 Jahre alt bist, hast du genügend Energie, um zu arbeiten und zu studieren, um viele Dinge gleichzeitig zu tun.“

PROF. DA CRUZ: „Es ist, weil, Suzana [Vorname von Prof. Vieira], sie [eine Studentin] arbeitet acht Stunden am Tag. Sie kommt aus einem Dorf, das weit entfernt von der Universität liegt, sie arbeitet acht Stunden in einem Callcenter. Du verbringst acht Stunden... Ich kann mir keine stressigere Arbeit vorstellen. Sie sagte mir: ‚Professorin, ich lerne früh morgens, weil ich direkt von der Arbeit hierher komme, ich gehe [sehr früh] aus dem Haus, fahre mit zwei Bussen, gehe zur Arbeit und verbringe dort acht Stunden damit, mir Reklamationen von Kunden am Telefon anzuhören.‘ [...]. Wer einen Studienabschluss anstrebt... das ist doch unmittelbar an das Überleben geknüpft, nicht wahr? Das ist unmittelbar verknüpft.“

Professorin da Cruz' Wunsch wird von den Professorinnen Vieira und Guimarães zwar nicht direkt abgewiesen, aber es setzt ein Diskurs ein, der offenbar das Ziel verfolgt, die Stipendien als nicht unbedingt notwendige Maßnahme erscheinen zu lassen. Die Wechselwirkungen zwischen Arbeits- und Lebensbedingungen werden von Professorin Vieira und Guimarães offenbar nicht zur Kenntnis genom-

men, denn sie vergleichen, was nicht zu vergleichen ist: Eigene Erfahrungen mit der Vereinbarkeit von Studium und Nebentätigkeit werden auf Studierende der unterprivilegierten Milieus übertragen. Das Spektrum der für diese Studierenden in Frage kommenden Nebentätigkeiten ist durch ihre begrenzten finanziellen, kulturellen und sozialen Ressourcen jedoch begrenzt. Unqualifizierte Nebentätigkeiten, wie die erwähnte Arbeit im Callcenter, sind häufig mit weitaus prekäreren Arbeitsbedingungen verbunden als qualifiziertere. Es ist daher anzunehmen, dass sozial benachteiligte Studierende unter sehr viel schwierigeren Arbeitsbedingungen als die Professorinnen zu ihrer Studienzeit arbeiten müssen, die jene physisch und psychisch ganz anders beanspruchen.

Das Ringen um soziale Positionen zeigt sich auch in der folgenden Äußerung von Professorin Nunes:

PROF. NUNES: „Es gibt da noch eine andere Sache, die mit dem Wert zu tun hat, der wir der intellektuellen Arbeit zuschreiben, nicht wahr? Ich glaube, dass du [angesprochen ist Prof. da Cruz] auch davon redest. Dir erscheint es unfassbar [...], dass eine Person den Tag damit zubringt, Telefonanrufe entgegenzunehmen oder Papiere zu stempeln. Aber es gibt Leute, denen das nichts ausmacht. Wir haben uns für eine intellektuelle Arbeit entschieden. Als die Diskussion hier lief, habe ich an eine Situation gedacht, mit der ich vor ein paar Jahren konfrontiert war. Ich habe einer Journalistin damals ein Interview am Telefon für die Zeitschrift [Name der Zeitschrift; es handelt sich um eine nichtwissenschaftliche Zeitschrift] gegeben [...]. Danach rief sie an und fragte, ob sie einen Reporter vorbeischieken könne, um Fotos zu machen. Als ich den Artikel in der Zeitschrift sah, es war eine ganze Seite und ich öffnete sie und wie ich mich da sah, da habe ich mich sehr erschrocken und ehrlich gesagt, ich schämte mich, auch wenn mich viele Leute anriefen und sagten: ‚Hast du den Artikel schon gesehen? Ganz toll!‘ [...] Und was ist nun mein Problem? Warum gefiel mir das nicht? Warum fand ich es unangenehm? Weil ich da eine gewöhnliche Person war und nicht, sagen wir, mit dem verbunden, was für mich wichtig ist, nämlich die intellektuelle Arbeit. Wenn die Leute auf mich zugekommen wären, um etwas zu einem Artikel zu sagen, den ich in einem wissenschaftlichen Journal veröffentlicht hätte [...], dann wäre ich zufrieden gewesen. In diesem Fall war ich es nicht, weil ich nicht... es ist eine Frage der Identität, und ich war damit nicht identifiziert und ich wollte nicht als gewöhnliche Frau anerkannt werden, sondern als Akademikerin. Also, ich glaube, dass dieses intellektuelle Moment der akademischen Arbeit einen großen Unterschied macht. Ich glaube, dass es einen Unterschied macht...“

Professorin Nunes' Bedürfnis nach Distinktion ist hier deutlich spürbar. Mittel zur Distinktion ist die intellektuelle Arbeit, die Professorin Nunes offenbar dazu dient, sich von „gewöhnliche[n] Frauen“ (Prof. Nunes) abzuheben. Professorin Nunes' Identität und Selbstwert scheinen eng an die Zugehörigkeit zum akademischen Milieu geknüpft, die sie durch den Artikel in einer eher populären Zeitschrift, in der sie weniger als Akademikerin, sondern vielmehr als „gewöhnliche Frau“ (Prof. Nunes) in Erscheinung tritt, offenbar gefährdet sieht. Die Diskrepanz zwischen der Darstellung als ‚gewöhnlicher Frau‘ in dem Zeitschriftenartikel und

ihrem Ideal, das sie offenbar in der Akademikerin sieht, scheint schamauslösend. Dem Blick der anderen kommt im Erleben der Scham eine zentrale Bedeutung zu. Professorin Nunes möchte nicht als gewöhnliche Frau, sondern als Akademikerin *gesehen* und *anerkannt* werden. Hinter ihrer Scham scheint sich die Angst zu verbergen, dass die Veröffentlichung in einer populären Zeitschrift den Verlust der Anerkennung durch das akademische Umfeld bedeuten könnte, wodurch sie ihr akademisches Ansehen und ihre Stellung in der Hochschule offenbar bedroht sieht.

Das meritokratische Prinzip spielt auch in der Argumentation von Professorin Nunes eine zentrale Rolle. Indem die Bedeutung struktureller Zwänge für die Berufswahl mittels der Leistungsideologie (wer will, der kann und wer nicht kann, der will offenbar nicht) verschleiert wird, stellt es sich so dar, als sei die Entscheidung für oder gegen geistige Arbeit lediglich eine Frage persönlicher Präferenzen. Folglich haben sich diejenigen, die in einem Callcenter arbeiten oder deren Tätigkeit darin besteht, den ganzen Tag Papier zu stempeln, ‚freiwillig‘ für diese Art der Tätigkeit entschieden. Eskamotiert wird, dass der Erwerb von kulturellem Kapital in engem Zusammenhang mit der sozialen Herkunft steht. Das Festhalten am meritokratischen Prinzip könnte neben dem Versuch, die eigene soziale Stellung zu legitimieren, zudem als Bewältigungsversuch der angesichts des Elends eines Großteils der Bevölkerung empfundenen Ohnmacht gedeutet werden. Die Ohnmacht und die damit verbundenen Scham- und Schuldgefühle werden offenbar dadurch abzuwehren versucht, dass der Grund für das Ohnmachtsgefühl selbst (die soziale Ungerechtigkeit) dem Bewusstsein ferngehalten wird. Interessant ist in diesem Zusammenhang eine Überlegung von Tas, die Hilgers in seinen Untersuchungen zur Scham aufgreift:

„Tas (1993) macht auf eine besondere Form des Im-Boden-versinken-Wollens und Nicht-mehr-sehen-Müssens bei Erwachsenen aufmerksam. Akutes Nicht-Verstehen, eine Art von Ignoranz wesentlichen Fakten gegenüber, die sonst schamauslösend wären, lässt nicht den Sich-Schämenden, sondern die Schamquelle im Boden versinken“ (2006, S. 20–21).

Eben dies scheint die Strategie von Professorin Nunes zu sein. Die Leugnung der Schamquelle dient offenbar dem Schutz vor den überwältigenden Ohnmachtsgefühlen.

Professorin da Cruz macht indes darauf aufmerksam, dass Studierende, die trotz schwieriger sozialer Bedingungen einem Studium nachgehen, doch gerade unter Beweis stellen würden, dass sie der akademischen Arbeit einen hohen Stellenwert einräumen:

PROF. DA CRUZ: „Aber, wenn ein Student, eine Graduação [mit einem Bachelor vergleichbar] anstrebt, trotz all seiner Schwierigkeiten, dann gerade weil er die akademische Arbeit präferiert. Das will ich damit sagen. Er zieht sie vor. Also diese Trennung, welcher Art auch immer, auch er erlebt sie. Vor allem in einem nichttechnischen Studiengang.“

PROF. NUNES: „Ich glaube nicht, dass wir erwarten können, dass alle Studenten gleich sind. Ich glaube, was mich am meisten anregt, ist gerade ihre Unterschiedlichkeit. Ich sage das auch zu den Studenten: ‚Ein Professor sieht die Extreme, er sieht die Studenten, die herausragen aufgrund ihrer guten Mitarbeit im Seminar [...], der guten Reflexionen und diejenigen, die herausragen, weil sie ständig fehlen oder in den Seminarraum rein- und rausgehen, diese Sachen.‘ [...] Wenn ich einen Kurs mit 50 Studenten habe, gelingt es mir nicht die Namen der durchschnittlichen [Studenten] zu identifizieren, mir gelingt es die oberen und die unteren zehn zu identifizieren, die dreißig aus der Mitte, das gelingt mir nicht. Damit will ich sagen, so grob, nicht wahr? Aber ich denke, dass wir nicht von allen erwarten können, dass sie auf die gleiche Weise reagieren. Das werden sie nicht. Wie nichts in der Universität. Du kannst auch nicht erwarten, dass alle Professoren erste Sahne sind.“

Mit dem Einwand, dass auch die Studierenden der sozial unterprivilegierten Milieus die intellektuelle Arbeit präferieren würden, weist Professorin da Cruz darauf hin, dass die Ausübung geistiger Arbeit nicht nur eine Frage persönlicher Präferenzen ist, sondern auch eine Frage der sozialen Bedingungen. Wie stark die Widerstände gegen die Einsicht in den engen Zusammenhang zwischen der Möglichkeit, einer geistigen Tätigkeit nachzugehen und der sozialen Stellung sind, zeigt die Reaktion von Professorin Nunes, die das Argument von Professorin da Cruz nicht zur Kenntnis zu nehmen scheint und milieuspezifische Gründe für die Leistungsunterschiede zwischen Studierenden offenbar ausblendet. Die Leistungsdifferenzen erscheinen Professorin Nunes' Argumentation zufolge lediglich als das Ergebnis unterschiedlicher Begabung und Leistungsbereitschaft. Die Verantwortung für den Studienerfolg bzw. -misserfolg liegt folglich allein bei den Studierenden.

Unthematisch bleibt während der gesamten Diskussion zudem, wie es den an der Diskussion teilnehmenden Professorinnen mit Kindern gelungen ist, Familie und Beruf zu vereinbaren. Professorin Guimarães spricht zu Beginn der Gruppendiskussion zwar von einem Unterstützernetz, das ihr die Vereinbarkeit ermöglicht hätte, erwähnt aber nicht, aus welchen Personen sich dieses zusammensetzte. Diese Frage klärt sich erst gegen Ende der Diskussion auf:

DL: „Haben Sie Hilfe zu Hause?“

PROF. NUNES: „Ob wir Hilfe haben? Ich glaube, dass das eine sehr wichtige Frage ist, weil wir es in Brasilien, glaube ich, sehr einfach haben, Hilfe im Haushalt zur Unterstützung zu bekommen. Wenn du außerhalb des Landes bist, ändert sich das ein wenig, weil man da nicht die gleichen Bedingungen hat. Aber, ja, ich habe Hilfe zu Hause und ohne diese Hilfe zu Hause... ich sage immer, ich könnte auf einen Mann zu Hause verzichten, aber nicht auf die Haushaltshilfe [lacht].“

PROF. GUIMARÃES: „Das habe ich auch schon gesagt.“

[...]

PROF. DA CRUZ: „Ich habe eine Putzhilfe, die ein Mal in der Woche kommt und das ist eine große Hilfe, ein Tag in der Woche ist eine große Hilfe.“

PROF. GUIMARÃES: „In Wirklichkeit habe ich eine [gemeint ist ein Dienstmädchen], weil sie schon seit 17 Jahren bei mir ist und ich sie nicht entlassen kann [lacht].“

PROF. RAMOS: „Du wirst sie bald in Rente schicken müssen [lacht].“

PROF. GUIMARÃES: „Ja, weil sie ist schon bei mir, seitdem meine Kinder klein sind. Also, jetzt sind sie groß und sind aus dem Haus, also ich kann nicht... nicht wahr? Also, in Wirklichkeit ist sie auch zu meiner Gesellschafterin geworden [lacht], manchmal will sie über mich bestimmen, mir Befehle geben, manchmal [lacht] zu Hause.“

Den Professorinnen mit Kindern war die Realisierung ihrer universitären Karriere offenbar nur möglich, weil sie auf die Hilfe eines Dienstmädchens zurückgreifen konnten. Daher ist es umso bemerkenswerter, dass die Dienstmädchen in der gesamten Diskussion um die Vereinbarkeit von Beruf und Familie keine Erwähnung fanden. Das Thema scheint tabu. Offenbar löst das Thema Scham- und Schuldgefühle seitens der Professorinnen aus. Darauf deuten auch die Versuche von Professorin Guimarães, das soziale Machtgefälle zwischen ihr und ihrem Dienstmädchen zu nivellieren („sie [ist] auch zu meiner Gesellschafterin geworden“, Prof. Guimarães) oder dieses gar umzukehren („manchmal will sie über mich bestimmen, mir Befehle geben, manchmal [lacht] zu Hause“, Prof. Guimarães). Die Schuldgefühle rühren vermutlich daher, dass den Professorinnen die eigene Emanzipation nur auf Kosten der Emanzipation ihrer Dienstmädchen möglich war. Durch deren Unterstützung im Haushalt und bei der Kinderbetreuung konnten die Professorinnen studieren, sich bilden und einen qualifizierten Beruf ergreifen. Die Dienstmädchen mussten hingegen auf ein Privatleben und auf berufliche Selbstverwirklichung verzichten. Zudem arbeiten Dienstmädchen in Brasilien bis heute häufig unter sehr prekären Bedingungen, was das schlechte

soziale Gewissen der Professorinnen vermutlich zusätzlich schürt.⁶⁵ Es scheint, als konnten sich Frauen der mittleren und oberen sozialen Milieus der traditionellen weiblichen Rolle nur entziehen, indem sie selbst zu Unterdrückerten wurden. Ebenso wie Männer von der gesellschaftlich, und lange Zeit auch rechtlich, schwächeren Position der Frauen profitierten, profitierten die sozial besser gestellten Frauen von der gesellschaftlich und rechtlich schwächeren Stellung der aus unterprivilegierten Milieus stammenden Dienstmädchen. Die mangelnde Solidarität zwischen Frauen verschiedener sozialer Milieus scheint also eine der Folgen patriarchalischer Gesellschaftsverhältnisse. Die Schuldgefühle der Professorinnen werden vermutlich noch dadurch verstärkt, dass sie sich als Sozial- und Geisteswissenschaftlerinnen über diese sozialen Zusammenhänge im Klaren sind. In der Rolle als Hausherrin geraten sie zudem in Konflikt mit dem Anspruch, ihren Studierenden zur kritischen Einsicht in bestehende Herrschaftsverhältnisse zu verhelfen, um eine gerechtere Gesellschaft zu schaffen. Diesem Anspruch gerecht zu werden, würde bedeuten, auch die eigene Rolle als Hausherrin kritisch hinterfragen zu müssen.

Die Schamgefühle der Professorinnen scheinen sich darauf zurückführen zu lassen, dass die Rolle der Hausherrin sich nicht mit ihrem Ich-Ideal als Akademikerin, die sich für die Verbesserung sozialer Verhältnisse engagiert, verträgt. Die Professorinnen, denen die eigene Emanzipation nur aufgrund der Unterstützung durch Dienstpersonal gelingen konnte, befinden sich offenbar in einem nicht

⁶⁵ Vor dem Jahr 1972, als Hausangestellten das Recht auf einen freien Tag pro Woche und einige Urlaubstage zugestanden wurde, hatten diese keinerlei verbrieften Arbeitsrechte. Grundlegend verbesserte sich die rechtliche Situation der Hausangestellten erst mit der neuen Verfassung Brasiliens aus dem Jahr 1988, die ihnen das Recht auf einen Mindestlohn und eine Sozialversicherung gewährte. Vor 1988 hatten Hausangestellte kein Recht auf finanzielle Entlohnung, sie arbeiteten lediglich für Kost und Logis. Ihren Arbeitgebern mussten sie rund um die Uhr zur Verfügung stehen. Ein Privatleben, die Gründung einer Familie oder berufliche Weiterbildung waren unter diesen Umständen nicht möglich. Aber auch die neue Verfassung schrieb die soziale Benachteiligung der Hausangestellten fort, indem sie diesen nicht die gleichen Arbeitsrechte wie den übrigen Arbeitnehmern gewährte. So galt für Hausangestellte beispielsweise nicht die Beschränkung des Arbeitstages auf die üblichen acht Stunden, was dazu führte, dass die meisten Hausangestellten deutlich länger als acht Stunden arbeiteten ohne zusätzliche Vergütung. Zudem hatten diese weder Anspruch auf eine Berufsunfallversicherung noch auf die gesetzliche Arbeitslosenversicherung. Vor dem Hintergrund, dass die große Mehrheit der Hausangestellten Frauen afrobrasilianischer Abstammung aus sozial unterprivilegierten Milieus sind, wird deutlich, dass auch die Verfassung von 1988 vielfältige Formen der Ungleichheit (geschlechtsspezifische, milieuspezifische sowie ethnisch bedingte Ungleichheit) begünstigte. Die rechtliche Ungleichstellung wurde erst im März 2013 durch die Verabschiedung eines Gesetzes, das Hausangestellten die gleichen Arbeitsrechte wie den übrigen Arbeitnehmern garantiert, aufgehoben.

aufzulösenden Dilemma zwischen Scham- und Schuldgefühlen, das Wurmser wie folgt beschreibt:

„Entweder übt man seine Macht aus und greift dann in die Integrität, das Wohlbefinden, den Besitz oder die Rechte eines anderen ein, verletzt oder zerstört diese – oder man fühlt sich statt dessen gezwungen, die eigene Schwäche und das eigene Versagen einzugestehen, man zeigt seine Fehlerhaftigkeit (taintedness) und trägt seine Abhängigkeit zur Schau. Der vorherrschende Affekt ist im ersten Fall Schuld, im zweiten Scham“ (1990, S. 314).

Die jüngeren Frauen der Gruppendiskussion sind von diesem Schuld-Scham-Dilemma offenbar nicht betroffen. Sie stehen vor dem an früherer Stelle ausgeführten Dilemma, sich zwischen Karriere und Familie entscheiden zu müssen. Dies lässt darauf schließen, dass in Brasilien ein gesellschaftlicher Wandel stattfindet. Für die jüngeren Professorinnen kommt die Beschäftigung eines Dienstmädchens zur Lösung ihres Dilemmas offenbar nicht in Frage. Dies scheint einerseits an der gestärkten rechtlichen Stellung der Dienstmädchen zu liegen, die dazu geführt hat, dass die Unterstützung im Haushalt nicht mehr so kostengünstig wie früher ist. Zudem ermöglichte der Mindestlohn den Dienstmädchen den Auszug aus dem Haus der Herrschaften, was deren ständige Verfügbarkeit durch die Herrschaften erheblich einschränkte. Aber auch das politisch-gesellschaftliche Bewusstsein hat sich offenbar geändert. Was für die älteren Professorinnen noch selbstverständlich war, gilt unter jüngeren Professorinnen offensichtlich nicht mehr als politisch korrekt. Die Dilemmata der jüngeren sowie der älteren Diskussionsteilnehmerinnen machen deutlich, dass sich die patriarchalischen Verhältnisse in Brasilien im Wesentlichen erhalten haben, nur die psychosozialen Konflikte, mit denen die Frauen konfrontiert sind, haben sich offenbar verschoben.

9.5 Vergleichende Interpretation

Im Folgenden sollen die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den verschiedenen Frauengruppen herausgearbeitet werden. Neben den Gruppendiskussionen finden in dieser Interpretation auch die von mir geführten Einzelinterviews mit Professorinnen und Raumpflegerinnen Berücksichtigung. Zunächst konzentriere ich mich auf den Vergleich deutscher und brasilianischer Raumpflegerinnen. Im Anschluss werden die Parallelen und Differenzen zwischen deutschen und brasilianischen Professorinnen näher betrachtet. Mit dem milieuspezifischen Vergleich zwischen Raumpflegerinnen und Professorinnen schließt dieses Kapitel.

In Deutschland wie Brasilien werden Reinigungsleistungen zunehmend outgesourct, so werden auch im öffentlichen Sektor Reinigungsaufträge immer häufiger an private Gebäudereinigungsfirmen vergeben. An der untersuchten deutschen Universität ist die Umstellung von Eigen- auf Fremdreinigung weit vorgeschritten, an der untersuchten brasilianischen Universität ist dieser Prozess bereits abgeschlossen. Die Raumpflegerinnen der deutschen und brasilianischen Gruppendiskussionen sind Angestellte privater Gebäudereinigungsfirmen. Dennoch erscheinen die Arbeitsbedingungen der brasilianischen Raumpflegerinnen sehr viel humaner als die ihrer deutschen Kolleginnen. Den brasilianischen Reinigungskräften wird sehr viel mehr Zeit für erheblich kleinere Reinigungsbereiche eingeräumt. Während einer brasilianischen Raumpflegerin für die Reinigung ihres Arbeitsbereichs, der in der Regel aus etwa zehn Büroräumen, einem Sekretariat, vier Seminarräumen und vier Toilettenanlagen besteht, neun Stunden zur Verfügung stehen, müssen die drei deutschen Raumpflegerinnen einen etwa zehn Mal größeren Bereich innerhalb von etwa fünf Stunden reinigen. Die deutschen Raumpflegerinnen leiden daher unter einem deutlich höheren Zeit- und Leistungsdruck, der sich in psychosomatischen Symptomen (Nasenbluten, Magenschmerzen etc.) niederschlägt. Die hohe psychosoziale Belastung führen die deutschen Raumpflegerinnen vor allem auf den Konflikt mit den in der Qualitätskontrolle tätigen Eigenreinigerinnen zurück, die die Erfüllung der Reinigungsleistung durch die Fremdfirmen überprüfen. Mit diesem Konflikt sind die brasilianischen Reinigungskräfte nicht konfrontiert, da deren Arbeit lediglich von firmeneigenen Objektleitern kontrolliert wird. In beiden Ländern ist die Entlohnung des Reinigungspersonals gering, sie reicht kaum aus, um die Lebensunterhaltskosten zu be-

streiten. Anders als die brasilianischen Raumpflegerinnen, die ganztags und zu Kernarbeitszeiten (6:00 bis 16:00 Uhr) arbeiten, sind die deutschen Raumpflegerinnen in Teilzeit und zu Randarbeitszeiten (6:00 bis 10:00 Uhr) beschäftigt und daher in physischer Hinsicht unsichtbarer als ihre brasilianischen Kolleginnen. Deutsche wie brasilianische Raumpflegerinnen geben an, ihrer Arbeit vor allem aufgrund von ökonomischer Notwendigkeit und aus Mangel an beruflichen Alternativen nachzugehen. Die meisten Raumpflegerinnen haben eine geringe Schulbildung. Keine der brasilianischen Raumpflegerinnen hat eine Berufsausbildung. Diejenigen unter den deutschen Raumpflegerinnen, die eine Ausbildung absolviert haben, gehen davon aus, dass sie in ihrem erlernten Beruf aufgrund längerer Erziehungsphasen und der damit verbundenen fehlenden beruflichen Praxis keine Arbeitsstelle mehr finden. Die deutschen Raumpflegerinnen betonen zudem, dass sie sich für die Reinigungstätigkeit entschieden hätten, da sich diese aufgrund der üblichen Randarbeitszeiten gut mit der Familienarbeit vereinbaren lasse.

Zentrales Thema der Gruppendiskussionen wie der Einzelinterviews mit deutschen und brasilianischen Raumpflegerinnen ist die gesellschaftliche Missachtung, die ihren Ausdruck den Raumpflegerinnen zufolge bereits in den Begriffen, mit denen Frauen in der Reinigung belegt würden, finde. So lehnen die deutschen Raumpflegerinnen den Begriff ‚Putzfrau‘ ab, den sie als geringschätzend oder gar als „Schimpfwort“ (Frau Westhoff) empfinden und ziehen stattdessen Begriffe wie ‚Reinigungskraft‘, ‚Raumpflegerin‘, ‚Putzfee‘, ‚Putzperle‘, ‚Bodenmaniküristin‘ oder ‚ATA-Girl‘⁶⁶ vor. Im theoretischen Teil der Arbeit hatte ich herausgearbeitet, dass allen Zeichen eine emotionale Komponente (unmittelbarer Interpretant) innewohnt. Wörter rufen in uns nicht nur Begriffe (logische Interpretanten), sondern auch Gefühle hervor. Ein Wort kann in Abhängigkeit seines unmittelbaren Interpretanten Wertschätzung oder Geringschätzung ausdrücken. Der unmittelbare Interpretant ist deshalb so wirkmächtig, da man sich gegen Gefühle nicht zu wehren vermag, sie entziehen sich der Rationalität, d.h., Gefühle sind keine Frage willentlicher Entscheidung. Ich kann mich beispielsweise nicht dazu entschließen, keine Geringschätzung mehr zu empfinden, wenn ich das Wort ‚Putzfrau‘ höre. Sprache und Anerkennung sind aufs engste verknüpft. Vor diesem Hintergrund wird die ablehnende Haltung der Raumpflegerinnen gegenüber dem Begriff ‚Putzfrau‘ und der Wunsch nach Begriffen, die emotional positiv

⁶⁶ ‚ATA‘ ist der Name eines Reinigungsmittels.

konnotiert sind, wie ‚Raumpflegerin‘, ‚Putzperle‘ etc., verständlich. Auf den engen Zusammenhang zwischen Sprache, Anerkennung und Arbeitsmotivation macht Frau Westhoff aufmerksam:

FRAU WESTHOFF [deutsche Raumpflegerin]: „Da [gemeint ist das Gebäude, in dem sie nachmittags reinigt] sind die Leute einfach, weiß ich nicht, die sind freundlicher, man macht mal nen Jux und wenn man fertig ist: ‚Vielen Dank dann, bis nächste Woche.‘ Der eine sagt schon immer zu mir: ‚Ach, da kommt meine Krankenschwester wieder.‘ [Gelächter] Da fühlt man sich ganz anders.“

DL: „Wahrgenommen.“

FRAU WESTHOFF: „Ja, genau, man geht da gerne hin und nicht diese Selbstverständlichkeit: ‚Ach, die Doofe kommt ja schon, die macht das schon.‘ Ist da nicht, was hier überwiegend überall ist. Also hier habe ich noch nie gehört irgendwie so mal: ‚Schönen Dank, dass Sie das hier alles so schön gemacht haben.‘ Das ist aber auch das, was fehlt.“

Auch in Brasilien wird der für die Raumpflegerinnen gängige Begriff ‚servente‘ von der Mehrheit der Raumpflegerinnen als abwertend und demütigend empfunden. Wie in der Interpretation in Kapitel 9.2 dargelegt, kann ‚servente‘ nicht als moderne Berufsbezeichnung gelten, da der Begriff keinen Aufschluss über die Berufstätigkeit, sondern lediglich über die soziale Position einer als ‚servente‘ tätigen Person gibt. Die brasilianischen Raumpflegerinnen bevorzugen daher Berufsbezeichnungen wie ‚auxiliar de serviços gerais‘ oder ‚adjudante de serviços gerais‘. Nur eine der Raumpflegerinnen spricht sich dezidiert für den Begriff ‚servente‘ mit der Begründung aus: „Weil wir hier sind, um anderen zu dienen. Ich finde das [gemeint ist der Begriff ‚servente‘] besser als Putzfrau [mulher de limpeza]. Ich diene gerne“ (Frau Carvalho). Die Bevorzugung des Begriffs ‚servente‘ kann einerseits dahin gehend gedeutet werden, dass Frau Carvalho die soziale Ordnung als solche hinnimmt und sich ihrer sozial untergeordneten Position fügt. Unberücksichtigt ist bislang jedoch der Beziehungsaspekt geblieben, der dem Begriff ‚servente‘ innezuwohnen scheint. Der Begriff ‚servente‘ lässt, wie bereits erwähnt, die Art der Tätigkeit nicht erkennen, sondern rückt vielmehr die Beziehung zwischen den als ‚servente‘ Beschäftigten und denjenigen, für die jene arbeiten, in den Vordergrund („wir [sind] hier [...], um *anderen* zu dienen“, Frau Carvalho). Der Begriff ‚servente‘ betont offenbar das persönliche Verhältnis zwischen Raumpflegerinnen, Studierenden und Professoren. Dieses persönliche Verhältnis kommt auch in der Anrede ‚Tante‘, mit der die Raumpflegerinnen von einigen Studierenden angesprochen werden, zur Geltung. Frau Carvalho versteht diese Anrede als Zeichen des Respekts. Die persönliche und familiär anmutende Beziehung, die insbesondere der Begriff ‚Tante‘ zum Ausdruck bringt, scheint die

soziale Distanz zumindest im direkten Kontakt zu vermindern, indem dieser den Raumpflegerinnen als ‚Tanten‘ eine gewisse Autorität und Anerkennung gewährt. Auch die Anrede „meine Krankenschwester“, die Frau Westhoff als Beispiel wertschätzenden Verhaltens anführt, betont die persönliche Beziehung. Der sie auf diese Weise ansprechende Professor scheint Frau Westhoff das Gefühl zu vermitteln, dass er sie schätzt und sie für ihn nicht ohne Weiteres austauschbar ist.

Abgesehen von den verbreiteten Berufsbezeichnungen (‚Putzfrau‘, ‚Putze‘, ‚servente‘ etc.), die die überwiegende Mehrheit der Frauen als Missachtung empfinden, werden die Raumpflegerinnen im Arbeitskontext auch mit anderen Formen der Nichtanerkennung konfrontiert, die sich z.B. darin äußern, dass sie nicht begrüßt würden, dass Nutzer und Nutzerinnen der Gebäude die Sauberkeit nicht achten und sich ihnen gegenüber zum Teil despektierlich verhalten würden. Ein von den Frauen häufig genanntes Beispiel für ein solches despektierliches Verhalten geht von männlichen Studierenden aus, die die Putzwagen, die die Frauen vor den Toilettenanlagen platzieren, um zu signalisieren, dass gerade gereinigt wird, zur Seite schieben und ungeniert die Pissoirs benutzen würden. Von den Damen-toiletten berichten einige Raumpflegerinnen, dass benutzte Binden an die Wände der Toilettenkabinen geklebt würden. Zuweilen komme es auch vor, dass die Wände der Sanitäranlagen mit Seife oder Kot beschmiert wären. Die alltäglich erlebte Missachtung scheint so tiefgreifend, dass diese von den Frauen als Angriff auf ihre Würde erlebt wird. Darauf deuten auch die wiederholten Daseinsbehauptungen, die die Gruppendiskussionen und Einzelinterviews durchziehen (z.B. „Ich bin jemand“ oder „Wir sind da als Personen“). Mit der Versagung der elementarsten Form der Anerkennung – der Anerkennung aufgrund des Menschseins – ist offenbar ein ausgeprägtes Gefühl der Ohnmacht verbunden. Interessanterweise wird das erlebte Machtgefälle im deutschen Sprachgebrauch häufig in leiblichen Metaphern wie ‚klein‘, ‚oben‘, die ‚Höheren‘ ‚ducken‘ oder ‚bücken‘ zum Ausdruck gebracht:

FRAU KONRAD: „Bloß wir *Kleinen* können ja nichts dagegen machen [gegen prekäre Arbeitsbedingungen], das ist es ja eben, da müsste unsere Gesellschaft *oben*, die müsste das dann vielleicht auch mal anders sehen.“

FRAU WESTHOFF: „Ich seh nicht ein, dass ich mich für diese Person [gemeint ist eine Universitätsangestellte, deren Büro Frau Westhoff reinigt] da *bücken* soll. Sie schmeißt das daneben [neben den Abfalleimer] und ich soll das aufheben, das mach ich nicht. Das lass ich solange da liegen, bis sie es endlich kapiert, dass sie es da reinschmeißt. Das interessiert mich auch nicht, ob da ein Dokortitel oder ein Professorentitel davor steht.

FRAU MALER: „Wir machen uns alle selber *klein*, damit die sich da [gemeint sind die Eigenreinerinnen] *hochstellen* können. Da habe ich keine Lust mehr!“

FRAU KONRAD: „Uns könnte man auch nen paar Euro mehr geben, weil das Knüppelarbeit ist [...]. Die *Höheren* sehen das gar nicht so, [...] die im Büro sitzen [...], die kriegen das gar nicht so extrem mit, die haben die Knochenarbeit ja gar nicht.“

FRAU KONRAD: „Wir müssen nicht *ducken*, auch wir [betont] können *hochkommen*.“

Die Äußerungen der Frauen lassen darauf schließen, dass der soziale Raum vor allem als Vertikale mit einem ‚Oben‘ und ‚Unten‘ erlebt wird und dass bestimmte körperliche Gesten mit bestimmten Machtpositionen eng verbunden sind, wie z.B. das Bücken mit einer niedrigen sozialen Stellung und die aufrechte Haltung mit einer hohen sozialen Stellung. Die eigene Position im sozialen Raum scheint also inkorporiert in der Form, dass man sich als Angehöriger eines unterprivilegierten Milieus als ‚klein‘ im Sinne von macht- und hilflos erlebt. Das Bücken und Ducken sind Gesten der Unterwerfung, die die Anerkennung der unterlegenen Position symbolisieren. Eine in Deutschland wie Brasilien verbreitete leibliche Metapher im Zusammenhang mit gesellschaftlicher Anerkennung bzw. Missachtung ist ferner die des Gesehen- bzw. Nichtgesehenwerdens. So haben viele der Raumpflegerinnen das Gefühl, für die Mehrheit der Nutzer und Nutzerinnen der Gebäude unsichtbar zu sein, was sich beispielsweise daran zeige, dass sie kaum begrüßt würden.⁶⁷ Mit der Bedeutung des Sehens bzw. Nichtsehens als performativem, symbolischem Akt habe ich mich in der Interpretation der Diskussion mit brasilianischen Raumpflegerinnen ausführlich auseinandergesetzt (siehe Kapitel 9.2).

Das empfundene Machtgefälle findet seinen Ausdruck zudem – bemerkenswerterweise sowohl in der brasilianischen wie der deutschen Gruppendiskussion – in dem Sprichwort: „Der Kunde ist König“⁶⁸:

FRAU PINHO [brasilianische Raumpflegerin]: „Gerade letzte Woche, wir haben die Damentoilette gereinigt und als wir fertig waren, gingen wir zur Herrentoilette. Als wir zurückkamen, wusch sich eine Frau die Füße im Waschbecken, also haben wir es sauber gemacht und gesagt: ‚Mensch, das macht man nicht! Um Gotteswillen!‘ Da hat die andere [deren Kommilitonin] gesagt: ‚Was ist das Problem? Seid ihr denn nicht da, um sauber

⁶⁷ Die Frauen schildern aber auch positive Erfahrungen mit Nutzern (insbesondere mit Professoren und Personen in der Verwaltung), die stets freundlich grüßen, sich nach der Reinigung deren Büros bedanken und von denen sie an Weihnachten gar kleine Geschenke erhalten würden.

⁶⁸ Im portugiesischen Original heißt das Sprichwort ‚Quem manda, é o cliente!‘ (‚Der Kunde ist derjenige, der befiehlt!‘), das ich mit dem deutschen Sprichwort ‚Der Kunde ist König‘ wiedergegeben habe.

zu machen?’ Und niemand tut etwas. Und man darf nichts sagen. Ihre Lüge ist eine Wahrheit.“

[...]

FRAU FORTES: „Nein, du kannst nichts sagen. Der Kunde ist König!“

FRAU MALER [deutsche Raumpflegerin]: „Wir sagen uns, man muss immer nett und freundlich sein, der Kunde ist König, das ist so. Egal wie man hier behandelt wird, immer nen freundliches Lächeln, klar fällt das manchmal schwer, aber wir machen’s.“

DL: „Wen sehen Sie jetzt genau als Ihre Kunden?“

FRAU MALER, FRAU KÖNIG: „Alle.“

FRAU KÖNIG: „Selbst der Pipifax, der mit sechzehn vorbeikommt.“

Das Sprichwort ‚Der Kunde ist König‘ weist auf die zunehmende Durchsetzung des Dienstleistungsgedankens hin, mit dem ein fundamentaler Wandel der Arbeitsbeziehungen einherzugehen scheint. Gedient wird nicht mehr wie in feudalen Zeiten einem König oder Gutsherren, zu denen ein persönliches, wenn auch ein Abhängigkeitsverhältnis bestand, sondern einem Kunden. Der Personenkreis, dem in der Dienstleistungsgesellschaft ‚gedient‘ werden muss, ist infolgedessen ein sehr viel größerer, denn jeder, der in der Lage ist, eine Dienstleistung zu bezahlen, kann als Kunde auftreten. Das Verhältnis zwischen Dienstleistenden und Kunden reduziert sich auf den Transfer von Dienstleistungen und Geld. Die persönlichen Beziehungen treten zugunsten dieser anonymisierten Form des Tauschs in den Hintergrund.⁶⁹ Die Entpersonalisierung und die Ausdehnung des Personenkreises, dem ‚gedient‘ werden muss, nötigt die Dienstleistenden offenbar zu einer universaleren und radikaleren Form der Unterwerfung. Das damit verbundene Gefühl der Ohnmacht äußert sich besonders deutlich darin, dass sich die Frauen gezwungen sehen, die ihnen im Arbeitskontext widerfahrenden Demütigungen stillschweigend zu ertragen: „Und man darf nichts sagen. Ihre Lüge ist eine Wahrheit“ (Frau Pinho, brasilianische Raumpflegerin). Frau Pinho macht mit dieser Äußerung zudem darauf aufmerksam, dass der Wahrheit immer auch ein sozialer Aspekt innewohnt und dass Wahrheit und Macht oft eng verquickt sind. Sich Gehör verschaffen zu können und Glaubwürdigkeit sind Formen symbolischen

⁶⁹ Auf diese Entwicklung machte Simmel bereits vor über einhundert Jahren aufmerksam: „Die allgemeine Tendenz aber geht zweifellos dahin, das Subjekt zwar von den Leistungen immer mehrer Menschen abhängig, von den dahinterstehenden Persönlichkeiten als solchen aber immer unabhängiger zu machen. Beide Erscheinungen hängen in der Wurzel zusammen, bilden die sich gegenseitig bedingenden Seiten eines und desselben Vorgangs: die moderne Arbeitsteilung läßt ebenso die Zahl der Abhängigkeiten wachsen, wie sie Persönlichkeiten hinter ihren Funktionen zum Verschwinden bringt, weil sie eben nur eine Seite derselben wirken läßt, unter Zurücktreten aller anderen, deren Zusammen erst eine Persönlichkeit ergäbe“ (1900, S. 312–313).

Kapitals, zu denen Unterprivilegierte einen sehr viel schwierigeren Zugang als Angehörige privilegierter Milieus haben. Auch bei den deutschen Raumpflegerinnen ist die Angst, sich gegen die prekären Arbeitsbedingungen zu wehren, groß:

FRAU KÖNIG: „Wir sind eigentlich auch die einzigsten, die mit in der Gewerkschaft sind, die anderen...“

DL: „Und warum glauben Sie, wollen die lieber nicht...?“

FRAU WESTHOFF: „Weil die Angst haben um ihren Job...“

FRAU KÖNIG, FRAU MALER: „Die haben Angst...“

FRAU WESTHOFF: „Wenn man zu viel sagt, kriegt man gleich die Kündigung. Man darf heute nicht mehr das Mundwerk aufmachen, das ist leider so.“

Der enge Zusammenhang zwischen Sprache, Anerkennung und Macht wird hier erneut deutlich. Die Raumpflegerinnen haben das Gefühl, zum Schweigen verurteilt zu sein, weil sie davon ausgehen, dass man sie weder anhören noch ihnen Glauben schenken würde. Das Gefühl der Ohnmacht wird durch die Angst, die der Gedanke an Widerstand aufgrund des möglichen Arbeitsplatzverlusts auslöst, zusätzlich verstärkt.

Wenn nun im anonymisierten Tausch der Dienstleistungsgesellschaft das Menschliche aus den Interaktionen verschwindet, dann verschwinden auch die wechselseitige Anerkennung der Bedürftigkeit und das damit verbundene Mitleid. Die mit dem modernen Tausch einhergehende Auflösung des wechselseitigen Abhängigkeits- und Anerkennungsverhältnisses zwischen Arbeitern und Arbeitgebern hat zur Folge, dass es zumindest im Arbeitskontext niemanden mehr gibt, der sich für die Befriedigung elementarer Bedürfnisse des Anderen verantwortlich fühlt oder dem die Nichtbefriedigung selbst schadet und der aufgrund dessen für deren Befriedigung sorgt. Dies lässt sich am feudalen Verhältnis zwischen Herr und Knecht aufzeigen. Beide sind zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse aufeinander angewiesen. Ein Herr, der seinen Knecht durch die verweigerte Befriedigung dessen existenzieller Bedürfnisse sterben lässt, fügt sich selbst Schaden zu, weil er nun nicht mehr auf die Unterstützung des Knechts bei der Befriedigung eigener Bedürfnisse zählen kann. Das gleiche gilt auch in umgekehrter Weise: Setzt der Knecht das Leben seines Herrn durch Missachtung von dessen Bedürfnissen aufs Spiel, so gefährdet er auch sein eigenes Leben, denn sollte der Patron sterben, kann dieser nicht länger für den materiellen Erhalt seines Knechts sorgen. Das moderne Tauschverhältnis hingegen, in dem personale Beziehungen keine Rolle mehr spielen, provoziert die völlige Gleichgültigkeit gegenüber den Bedürfnissen

und dem Leid anderer, da diese nicht mehr als Menschen in Erscheinung treten, sondern lediglich als Funktionsträger. Diese Abstraktion führt dazu, dass sich die in einem Tauschverhältnis stehenden Menschen gegenseitig dem Tod ausliefern, was als radikalste Form der Nichtanerkennung gelten kann. Die Auswirkungen der Entpersonalisierung und der damit verbundenen Form der Nichtanerkennung auf die Subjektivität macht Frau Maler anhand der von ihr verwendeten Maschinenmetapher deutlich: „Nur langsam, es stinkt uns! Also wir sind Menschen und keine Maschinen.“ Mit dieser Äußerung scheint Frau Maler ihrem Gefühl Ausdruck zu verleihen, auf eine leblose Maschine, deren einziger Daseinszweck in der Erbringung von Arbeitsleistungen liegt, reduziert und nicht in ihrer menschlichen Bedürftigkeit wahrgenommen und anerkannt zu werden. Die Vermittlung von Anerkennung (die Behandlung des Anderen als bedürftigen Menschen) ist nur im Rahmen eines persönlichen Verhältnisses möglich. Vor diesem Hintergrund wird auch verständlich, dass den Raumpflegerinnen Frau Carvalho und Frau Westhoff die Herstellung des persönlichen Kontakts durch die von einigen Professoren und Studierenden verwendeten Anreden ‚Tante‘ oder ‚meine Krankenschwester‘ als Zeichen der Wertschätzung und Anerkennung gilt. Die persönliche Beziehung schützt vor der Austauschbarkeit und der damit verbundenen Angst, dem Tod (der Nichtanerkennung existenzieller Bedürfnisse) schutzlos ausgeliefert zu sein.

Dem durch die Geldwirtschaft ermöglichten anonymisierten Tausch scheint im Hinblick auf die Freiheit von Arbeitern und Arbeitgebern eine eigentümliche Dialektik innezuwohnen. Die modernen Arbeitsbeziehungen gestatten beiden Parteien durch die Auflösung personaler Bindungen einerseits eine größere Freiheit, die sich auf Seiten des Arbeiters dahin gehend äußert, dass sich dieser Simmel zufolge

„nicht mehr als Person untertänig [empfindet], sondern [...] nur eine genau festgestellte – und zwar auf Grund des Geldäquivalentes so genau festgestellte – Leistung hin[gibt], die die Persönlichkeit als solche gerade um so mehr freilässt, je sachlicher, unpersönlicher, technischer sie selbst und der von ihr getragene Betrieb ist“ (1900, S. 362).

Viele der brasilianischen Raumpflegerinnen, die das personale Abhängigkeitsverhältnis und die damit einhergehenden Unfreiheiten in früheren Arbeitserfahrungen als Dienstmädchen selbst noch kennengelernt haben, ziehen das moderne

Tauschverhältnis vor.⁷⁰ Dies zeigt sich beispielsweise an einer Äußerung einer Raumpflegerin, die angesprochen auf den Begriff ‚servente‘, in dem das Verb ‚servir‘ (dt.: ‚dienen‘) enthalten ist, betont, dass sie der Reinigung diene (und nicht etwa Personen).⁷¹ Auf der Seite der Arbeitgeber besteht die gewonnene Freiheit darin, dass diese von der persönlichen Pflicht entbunden sind, für das Wohlergehen ihrer Angestellten sorgen zu müssen. Dieses Pflichtgefühl gegenüber Angestellten ist bei einigen älteren brasilianischen Professorinnen noch deutlich zu spüren. So betont Professorin Guimarães:

PROF. GUIMARÃES: „In Wirklichkeit habe ich eine [gemeint ist ein Dienstmädchen], weil sie schon seit 17 Jahren bei mir ist und ich sie nicht entlassen kann [lacht] [...]. Ja, weil sie ist schon bei mir, seitdem meine Kinder klein sind. Also, jetzt sind sie groß und sind aus dem Haus, also ich kann nicht... nicht wahr? Also, in Wirklichkeit ist sie auch zu meiner Gesellschafterin geworden [lacht].“

Eine andere Professorin, die der Tochter ihres Dienstmädchens⁷², die ebenfalls für sie arbeitet, erlaubt, ihr Kind mit zur Arbeit zu bringen, ist der Auffassung:

PROF. LEAL: „Jetzt bin ich an der Reihe, denn ihre Mutter hat mir sehr mit meinen Kindern geholfen. Ich konnte vieles nur machen, weil sie da war. Als ich ins Ausland ging [um zu studieren], ging ich einige Monate früher [als der Rest der Familie] und sie blieb bei der Familie. Sie hat meine Kinder zum Sport gebracht... sie übernahm all die Dinge, die ich normalerweise erledigte, nur dass ich es mit dem Auto erledigte und sie alles mit dem Bus machen musste [...]. Also, jetzt bin ich an der Reihe [...]. Kennen Sie das Gefühl, wenn man für etwas bezahlt und trotzdem etwas schuldig bleibt? Sie hat mir Dinge in meinem Leben ermöglicht, die ich natürlich bezahlt habe, ich habe alles bezahlt, was zu bezahlen war, aber ich kann ihr das [deren Unterstützung] nicht zurückzahlen. Denn sie hat die Dinge nicht nur gewissenhaft erledigt, sondern mit Liebe und das kann ich nicht bezahlen, aber ich kann es ihr danken und ihr es auf andere Weise zurückgeben [...]. Heute sind sie [gemeint ist ihr Dienstmädchen und deren Tochter] eigentlich zu viel, es fällt ja nicht mehr so viel Arbeit an, aber wir haben diese Verbindung, also solange ich kann... denn man kann die Leute nicht einfach vor die Tür setzen [...], ich reise weniger, kaufe weniger, ich weiß nicht was, aber es ist wichtig, es ist ein Kompromiss.“⁷³

In den Äußerungen der Professorinnen kommt jenes wechselseitige Abhängigkeits- und Anerkennungsverhältnis zum Ausdruck. Obwohl die Professorinnen

⁷⁰ Weitere Erläuterungen zur Situation der Dienstmädchen in Brasilien finden sich in Fußnote 65.

⁷¹ Im portugiesischen Original heißt es: „servindo à limpeza“ (Frau Freitas).

⁷² Ihr Dienstmädchen ist bereits seit mehr als dreißig Jahren bei ihr beschäftigt, deren Tochter seit mehr als fünf Jahren.

⁷³ Im Portugiesischen verwendet Professorin Leal den Begriff ‚compromisso‘, was im Deutschen mit ‚Kompromiss‘, aber auch ‚Verpflichtung‘ wiedergegeben werden kann. Dass sich im portugiesischen Begriff ‚compromisso‘ beide Wortbedeutungen vereinen, scheint bei näherer Betrachtung unmittelbar einleuchtend, denn Verpflichtungen bedingen Kompromisse und das Schließen von Kompromissen verweist auf eingegangene Verpflichtungen.

auf die Arbeit der Dienstmädchen mittlerweile verzichten könnten – diese in ihrer Funktion also überflüssig geworden sind – entlassen sie diese trotz finanzieller Einschränkungen, die deren Weiterbeschäftigung für sie bedeutet, nicht. Das personale Tauschverhältnis schützt die Dienstmädchen vor der Arbeitslosigkeit und der damit verbundenen existenziellen Bedrohung. Professorin Leal weist auf den Unterschied zwischen Preis und Wert hin, der sich besonders deutlich in dem Gefühl zeigt, ihrem Dienstmädchen trotz geleisteter finanzieller Entlohnung etwas schuldig zu bleiben.⁷⁴ Die Arbeit ihres Dienstmädchens hat für Professorin Leal offenbar einen Wert, der sich nicht in einer numerischen Größe (einem Preis) fassen lässt. Die ihr durch die zuverlässige Unterstützung ihres Dienstmädchens eröffneten Lebenschancen lassen sich Professorin Leal zufolge nicht mit Geld abgleichen. Ihrer Wertschätzung kann sie ihrem Empfinden nach nur dadurch Ausdruck verleihen, dass sie ihr Dienstmädchen und deren Tochter nun ihrerseits nach Kräften unterstützt, indem sie Letzterer beispielsweise gestattet, ihr Kleinkind mit zur Arbeit zu bringen und diesem ein Kinderbett in ihrem Zimmer zur Verfügung stellt.

Die Entpersonalisierung des Tauschverhältnisses bedeutet einerseits einen Gewinn an Freiheit, andererseits impliziert der moderne Tausch durch die beschriebene Auflösung des wechselseitigen Anerkennungsverhältnisses eine Zunahme der Unfreiheit. Simmel selbst stellt seinen Überlegungen zur Freiheit voran, dass es keine absolute Freiheit geben kann und dass Freiheit immer nur ‚Freiheit von‘ bedeuten kann:

„Was wir nämlich als Freiheit empfinden, ist tatsächlich oft nur ein Wechsel der Verpflichtungen; indem sich an die Stelle der bisher getragenen eine neue schiebt, empfinden wir vor allen Dingen den Fortfall

⁷⁴ Lichtblau zufolge stammt die Begriffsunterscheidung zwischen Wert und Preis von Aristoteles, der sich im Zusammenhang mit Überlegungen zur Gerechtigkeit und der Frage, was ein gerechter Tausch sei, mit der Wertbemessung von Leistungen und der Rolle des Geldes auseinandergesetzt hat (vgl. 2004, S. 586). Aristoteles geht davon aus, dass das Maß, an dem sich der gerechte Tausch orientieren sollte, „in Wahrheit das *Bedürfnis* [ist], das alles zusammenhält. Denn wenn die Menschen nichts bedürften oder nicht die gleichen Bedürfnisse hätten, so würde entweder kein Austausch sein oder kein gegenseitiger. Nun ist aber kraft Übereinkunft das Geld gleichsam Stellvertreter des Bedürfnisses geworden, und darum trägt es den Namen Nomisma (Geld), weil es seinen Wert nicht von Natur hat, sondern durch den Nomos, das Gesetz, und weil es bei uns steht, es zu verändern und außer Umlauf zu setzen“ (Nikomachische Ethik, 1133a25–1133b1; Hervorh. d. Verf.). Daraus geht hervor, dass der gerechte Tausch durch den Ausgleich von Bedürfnissen der im Tauschverhältnis stehenden Personen gekennzeichnet ist. Das Geld spielt als „Stellvertreter des Bedürfnisses“ gewissermaßen nur die Rolle eines Mittlers.

jenes alten Druckes, und weil wir von ihm frei werden, scheinen wir im ersten Augenblick überhaupt frei zu sein – bis die neue Pflicht, die wir zuerst gleichsam mit geschonten und deshalb besonders kräftigen Muskelgruppen tragen, mit der allmählichen Ermüdung derselben ihr Gewicht geltend macht und nun der Befreiungsprozeß ebenso an sie ansetzt, wie er vorher in ihr gemündet hatte“ (1900, S. 297).

Obwohl die brasilianischen Raumpflegerinnen die Unfreiheit des personalen Tauschs selbst noch erfahren haben, spüren auch diese bereits wie ihre deutschen Kolleginnen die mit dem modernen Tausch verbundenen neuen Unfreiheiten, wie ihre Empörung darüber, dass sie nicht als Menschen, sondern nur in ihrer Funktion wahrgenommen würden, zeigt.

Die unterdrückten Aggressionen der Raumpflegerinnen aufgrund der prekären Arbeitsverhältnisse und der sozialen Missachtung, die nicht zur Sprache kommen dürfen, scheinen ihren Ausdruck in den wiederholten Versuchen zu finden, den Lebensstil besser situierter Schichten abzuwerten und eigene milieuspezifische Kapitalformen aufzuwerten. So ist unter deutschen wie brasilianischen Raumpflegerinnen die Auffassung verbreitet, dass ‚die Reichen‘ zwar in der Lage seien, materielle Bedürfnisse ihrer Kinder zu befriedigen, nicht aber deren emotionale Bedürfnisse:

FRAU SCHMITT [deutsche Raumpflegerin]: „Also die kriegen alles, was sie haben wollen, unsere Kinder aber nicht, weil das nicht geht. Meine Tochter hat mal gesagt: ‚Mama, ich will ne 100 DM Hose haben.‘ Da hab ich zu ihr gesagt: ‚Weißt du was, trag Zeitung aus oder geh arbeiten, such dir irgendwas, dass du das Geld zusammensparst und dann kauf dir selber eine. Ich kann’s nicht.‘ Aber dafür waren meine Kinder, denen hat nichts gefehlt so [...]. Man kann dem Kind nicht alles geben, was es haben möchte. Es muss ja auch irgendwie Liebe geben. Da muss man [dem Kind sagen]: ‚Ich kann dir das nicht... das kannst du nicht kriegen. Wenn du später dann arbeitest und dir das selber verdienst, kannst du es dir selber kaufen. Aber jetzt schaffe ich das nicht.‘ Und ich kann dem Kind ja nicht immer nur kaufen, kaufen, kaufen und wo bleibt die Liebe? Die bleibt auf der Strecke, oder was? Mal in den Arm nehmen, knuddeln oder mit denen spielen oder so. Das schaffen die ja gar nicht.“

DL: „Warum glauben Sie, schaffen die das nicht?“

FRAU SCHMITT: „Weil es gibt Eltern, die sind den ganzen Tag nur weg [betont], arbeiten, arbeiten, arbeiten. Das Kind ist auf sich alleine gestellt.“

FRAU LEITE [brasilianische Raumpflegerin]: „Ich glaube auch, dass die zwischenmenschlichen Beziehungen fehlen. Denn es gibt Eltern, die also, es ist nicht nur... ‚Ich will ein Handy!‘ – ‚Hier hast du eins‘. ‚Ich will einen Computer!‘ – ‚Hier hast du einen‘. Aber sie setzen sich nicht mit dem Kind hin, um zu reden, es zu liebkosen und liebevoll zu ihm zu sein. Denn das alles ist materiell, das ist nichts.“

Den Schilderungen von Frau Schmitt und Frau Leite nach zu urteilen, stellen sich Geld und Liebe als miteinander unvereinbare Größen dar und als sei die Liebe den

Armen und das Geld den Reichen vorbehalten. Die Abwertung des in unterprivilegierten Milieus kaum vorhandenen ökonomischen Kapitals und die Aufwertung des emotionalen Kapitals können als eine der Strategien im Kampf um Anerkennung verstanden werden.⁷⁵ Der Habitus der Unterprivilegierten scheint sich also ebenso wie der der Privilegierten durch das Bedürfnis nach Distinktion auszuzeichnen, nur die Mittel, über die man sich zu distinguieren versucht, sind andere. Neben der Herzenswärme, die deutschen sowie brasilianischen Raumpflegerinnen dazu dient, den ‚feinen Unterschied‘ zwischen ihnen und ‚den Reichen‘ herzustellen, spielt bei den deutschen Raumpflegerinnen zudem die Arbeit als Mittel der Distinktion eine bedeutende Rolle. Nur die körperliche Arbeit gilt den Frauen offenbar als anerkennenswerte Leistung:

FRAU KONRAD: „Wenn man manchmal so das hört in der Politik, wie das da abläuft, dann schlacker ich auch nur mit den Ohren, mit welcher Berechtigung kriegen die die Diäten da erhöht oder wenn die im Parlament sind, gehen da kurz rein, wird unterschrieben, hauen ab, kriegen aber dafür Geld, dann sag ich mir: ‚Wo ist denn hier die Gerechtigkeit?‘ So, und die sitzen wirklich nur irgendwo rum oder auf Staatskosten gehen die essen, was wir einzahlen. Mit welcher Berechtigung? Und die können normalerweise länger arbeiten wie wir, wir sind kaputt, wir sollen aber ackern.“

Mit dem Begriff ‚ackern‘ scheint Frau Konrad die Mühseligkeit und die Kraftanstrengung, die mit schwerer körperlicher Arbeit verbunden ist, hervorheben zu wollen. Geistige Kraftanstrengungen in Form von politischer Arbeit werden hingegen als ‚irgendwo rumsitzen‘ und ‚auf Staatskosten essen gehen‘ deklassiert. Die Notwendigkeit – das Nachgehen einer körperlichen Arbeit aufgrund des fehlenden kulturellen und ökonomischen Kapitals – wird zur Tugend: ‚Nur wer körperlich arbeitet, leistet wirklich etwas‘. Hinter den Distinktionsbemühungen der Frauen steht offensichtlich die Enttäuschung darüber, dass körperliche Arbeit gesellschaftlich gemeinhin als ‚niedere Arbeit‘ gilt, die wenig Anerkennung findet und gering entlohnt wird. Der mit der gesellschaftlichen Missachtung verbundenen Kränkung versuchen die Raumpflegerinnen offenbar dadurch zu entgehen, dass sie nun ihrerseits geistig Arbeitenden ihre Anerkennung entziehen (‚die in der Politik sitzen faul rum und werden dafür auch noch bezahlt‘). Dennoch wünschen sich alle befragten deutschen wie brasilianischen Raumpflegerinnen den Bildungsaufstieg ihrer Kinder. Die Strategien im Streben nach Anerkennung

⁷⁵ In der Interpretation der Gruppendiskussion mit brasilianischen Raumpflegerinnen (Kapitel 9.2) findet sich eine eingehende Analyse der verschiedenen Strategien, die die Raumpflegerinnen im Streben nach Anerkennung verfolgen.

scheinen auf den ersten Blick durchaus ambivalent: Einerseits werten die Frauen geistige Arbeit ab und andererseits erhoffen sie sich für ihre Kinder den erfolgreichen Abschluss einer schulischen und universitären Laufbahn. Diese Ambivalenz scheint sich jedoch aufzulösen, wenn man die verfolgten Anerkennungsstrategien im Verhältnis zu den jeweiligen Lebensperspektiven setzt. Der Mehrheit der Raumpflegerinnen erscheint ein Wechsel in einen anderen qualifizierteren Beruf unrealistisch. Daher bleibt ihnen nur die Abwertung des nicht mehr Erreichbaren und die Aufwertung des nicht mehr Veränderbaren. Ihren Kindern steht die Zukunft jedoch noch offen, weshalb das gesellschaftlich Anerkannte im Hinblick auf die nachfolgende Generation nicht abgewertet, sondern angestrebt wird.

Interessant ist, dass die geschlechtsspezifische soziale Ungleichheit weder von den deutschen noch von den brasilianischen Raumpflegerinnen thematisiert wird. Darauf angesprochen, dass es im Reinigungsberuf augenfällig deutlich mehr Frauen als Männer gibt, wird dies von den Raumpflegerinnen zwar bestätigt, aber nicht weiter hinterfragt. Mir scheint, als sei die milieubedingte Ungleichheit im Erleben der Frauen dominanter als die Geschlechterungleichheit, von der sie ebenso betroffen sind.⁷⁶

Im Folgenden sollen nun die Parallelen und Differenzen zwischen brasilianischen und deutschen Professorinnen herausgearbeitet werden. Neben der finanziellen Unabhängigkeit, die ihnen die Arbeit bietet, ist für deutsche wie brasilianische Professorinnen die Arbeit auch eng verknüpft mit der Möglichkeit der Selbstverwirklichung. Einige brasilianische Professorinnen begreifen ihre Arbeit zudem als gesellschaftspolitisches Engagement, als Möglichkeit der Umgestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse. Die mit der wissenschaftlichen Arbeit verbundene

⁷⁶ In Brasilien wie Deutschland sind deutlich mehr Frauen als Männer im Reinigungssektor beschäftigt. Schlese und Schramm gehen davon aus, dass der Frauenanteil in der Reinigungsbranche bei 92 Prozent liegt (vgl. Gather et al. 2005, S. 24). In der Außenreinigung, in der dem Statistischen Bundesamt zufolge lediglich neun Prozent aller Reinigungskräfte beschäftigt sind, finden sich hingegen überdurchschnittlich viele Männer (vgl. ebd.). Dies liegt offenbar an dem höheren Prestige der Glas- und Fassadenreinigung, was sich auch an der deutlich besseren Entlohnung zeigt. Laut Tarifvertrag vom 01.01.2014 liegt die Lohndifferenz im Hinblick auf den Stundenlohn zwischen Innen- und Außenreinigung bei 2,34 Euro in Ostdeutschland und 3,02 Euro in Westdeutschland (vgl. http://www.bmas.de/SharedDocs/Downloads/DE/pr-mindestloehne-aentg-uebersicht.pdf?__blob=publicationFile, S. 3, zuletzt geprüft am 30.12.2013). Für Brasilien ließen sich keine die Geschlechterverteilung im Reinigungssektor betreffende Statistiken finden. Meiner Beobachtung nach gibt es unter den Reinigungskräften mehr Männer als in Deutschland, dennoch überwiegt der Frauenanteil.

intrinsische Motivation und Selbstbestimmung, die von den Professorinnen an sich positiv bewertet wird, birgt ihnen zufolge aber auch die Gefahr der Selbstausbeutung:

PROF. NEUDECK [deutsche Professorin]: „Wie das häufig so ist bei den Tätigkeiten, die auch in hohem Maße selbstbestimmt sind, läuft man ja immer Gefahr, dass man sich auch ne Falle stellt, dass man sich mehr vornimmt, als man dann in dem Rahmen eigentlich schaffen kann und dieses Moment, dass man sich immer auch wieder vor Selbstausbeutung schützen muss sozusagen [lacht], das finde ich ein bisschen, na ja, das ist auch anstrengend, das ist auch eine Kompetenz, die man braucht und nicht ohne Weiteres hat, glaube ich. Und zwar auch deshalb nicht ohne Weiteres hat, weil die Arbeit ja auch in größeren Teilen Spaß macht.“

Die Tendenz, sich zu überfordern, führen die Professorinnen nicht nur auf die Freude an der wissenschaftlichen Tätigkeit zurück, sondern auch auf gesellschaftliche Strukturen, die darauf angelegt seien, dass man sich immer mehr abverlange, als man eigentlich leisten könne. Zu den von den Frauen in diesem Rahmen kritisierten Strukturen gehören die zunehmende Wettbewerbsorientierung und der damit verbundene gestiegene Leistungs- und Konkurrenzdruck:

PROF. KROHN [deutsche Professorin]: „Das ist sicherlich nichts, was spezifisch für die Uni ist, sondern das ist ein allgemeiner Prozess, der unsere Gesellschaft heimsucht [lacht], um es mal so zu sagen, dass ganz stark Konkurrenzdenken gefördert wird. ‚Konkurrenz belebt das Geschäft‘ ist ja ne alte Weisheit, aber ich hab den Eindruck, es wird übertrieben. Auch in Situationen, die eigentlich nicht auf Konkurrenzbasis funktionieren, wird es künstlich inszeniert und installiert. Alle sehen sich ständig in Konkurrenzdruck und das erzeugt zum Beispiel schon diese Stimmung: ‚Ich muss immer besser sein als andere‘, das ist von dieser Leistungsbesoldung angefangen, die auch was für sich hat, das will ich jetzt gar nicht..., aber es ist ein Element eines Gesamtprozesses, der wie gesagt, nicht nur die Unis betrifft, sondern das höre ich auch aus anderen Berufen [...]. Überall werden diese Mechanismen eingebaut und werden Konkurrenzsituationen erzeugt und eine Stimmung erzeugt und dadurch die Bereitschaft auch, sich immer mehr anzustrengen, zu glauben, es ist immer noch nicht genug, was ich mache, ich muss eigentlich noch mehr leisten.“

Professorin Krohn unterscheidet offenbar zwischen verschiedenen Formen der Konkurrenz. Bei der mit dem Sprichwort ‚Konkurrenz belebt das Geschäft‘ beschriebenen Form scheint das konstruktive Moment der Konkurrenz im Vordergrund zu stehen. Die konstruktive Konkurrenz zielt darauf, sich gegenseitig in der Erreichung eines bestimmten Ziels anzuspornen (z.B. wissenschaftliche Entdeckungen und Erkenntnisgewinne). In der Konkurrenz, wie diese an den Universitäten Professorin Krohn zufolge zunehmend inszeniert wird, scheint es hingegen weniger um die Erreichung gemeinsamer Ziele zu gehen als vielmehr um eigene Interessen (Steigerung des Renommees, Karriereaufstieg). Dass diese Form der Konkurrenz von eher destruktivem Charakter ist, zeigt sich daran, dass den

Wettstreit zu verlieren eine existenzielle Bedrohung bedeuten kann, z.B. wenn befristete Verträge aufgrund des fehlenden, wissenschaftlichen Renommées nicht verlängert werden. In einem solchen System der Konkurrenz ist nicht mehr das gemeinsame Ziel die treibende Kraft, sondern die Angst, den Konkurrenzkampf zu verlieren, denn Verlieren gefährdet womöglich die wirtschaftliche Existenz, die wissenschaftliche Reputation und geht zudem mit dem Gefühl einher, persönlich gescheitert zu sein. Ein weiteres Merkmal destruktiver Konkurrenz ist, dass der Erfolg individualisiert wird. Ausgeblendet wird, so die brasilianische Professorin Resende, dass Erfolg „eine Ansammlung von [...] Dingen [ist], die da reinspielen, du hast deine Geschichte, deinen Hintergrund, deine Beziehungen zu anderen Personen.“ Das Credo der Leistungsgesellschaft sei jedoch, so Professorin Resende, dass Erfolg lediglich das Ergebnis der eigenen Leistung sei: „Das ist dein Erfolg und nicht der deiner Gruppe“ (Prof. Resende). Das Reüssieren anderer kann in einem konkurrenzbasierten System nur mehr als Bedrohung der eigenen Position erlebt werden. Die Angst, die in diesem System durch die beschriebenen Mechanismen geschürt wird, erzeugt den von den Professorinnen beklagten immensen Leistungsdruck, in dessen Folge physische wie psychische Erschöpfungszustände auftreten, wie sie die meisten Professorinnen in Phasen ihrer wissenschaftlichen Laufbahn bereits erlitten haben.

Die Übertragung der kapitalistischen Logik auf die Universität – die Inszenierung von (destruktiver) Konkurrenz, die geforderte Steigerung der Produktivität, ein Quantität und weniger Qualität fokussierendes Leistungsverständnis – zeigt sich bereits am geschichtlich neueren Begriff des Universitätsbetriebs, der auf die wachsende Nähe der Universität zu einem Wirtschaftsunternehmen hindeutet.⁷⁷ Dass weniger die Qualität wissenschaftlicher Arbeiten (der Erkenntnisgewinn) als vielmehr die Quantität im Vordergrund zu stehen scheint, wird Professorin Neudeck zufolge daran deutlich, dass „sehr stark versucht wird, nach objektivierbaren Kriterien Leistung zu bemessen.“ Verbunden mit diesem Leistungsverständnis sind die Implementierung von Leistungsbesoldung, Uni-Rankings, Peer-Review-Tätigkeiten und die steigende Bedeutung von Drittmittelprojekten. Die Professorinnen kritisieren den im Rahmen dieser Entwicklung wachsenden bürokratischen Aufwand, der ihnen kaum mehr Zeit für die befriedigenden, kreativen Anteile ihrer Arbeit (vor allem Forschung und Lehre) lasse. Mit der

⁷⁷ Für eine umfassende Analyse des Begriffs ‚Universitätsbetrieb‘ siehe Kapitel 9.3.

Durchsetzung wirtschaftlicher Prinzipien an Universitäten scheint ein fundamentaler Wandel des wissenschaftlichen Arbeitens einherzugehen. Das kontemplative Moment scheint zugunsten der *Vita activa*, der hektischen Betriebsamkeit, immer weiter verdrängt zu werden.⁷⁸

Mit dem Wandel des Arbeitsverständnisses hat sich offenbar auch das Ideal des Intellektuellen verändert:

PROF. CAMPOS [brasilianische Professorin]: „Wir verlieren das eher humanistische Profil eines Intellektuellen von umfassender Allgemeinbildung. Wissen Sie, diese Personen, die sich mit großer Natürlichkeit in verschiedenen Bereichen – Theater, Literatur, Philosophie, Wirtschaft – zu bewegen wussten. Dieses globalere intellektuelle Profil wird durch den Spezialisten ersetzt [...], das ist nach meinem Empfinden ein riesengroßer Verlust.“⁷⁹

Das veränderte Ideal eines Intellektuellen und die damit einhergehenden, sich wandelnden Ansprüche an Professoren und Professorinnen finden ihren Niederschlag auch in der Subjektivität der wissenschaftlich Tätigen:

PROF. SEIDEL [deutsche Professorin]: „Am Anfang habe ich das [die Leistungsbesoldung] als extrem erniedrigend empfunden und auch als ungerecht und auch im Hinblick auf... also wo dieses Preis-Leistungs-Verhältnis nicht so richtig gepasst hat. Man wusste, dass die anderen Professoren im alten System in einer bestimmten Stufe einsteigen und man kannte seine eigene und die war deutlich dadrunter und fragt sich: ‚Wieso denn eigentlich? Warum muss ich jetzt hier eigentlich so tief anfangen? Und wieso ist der Weg da jetzt weiter so anstrengend? Wieso muss ich jetzt andauernd mehr leisten, noch mehr und noch mehr, damit ich einfach das kriege, was andere sozusagen automatisch bekommen haben für den gleichen Job?‘ Das ging mir am Anfang so. Ansonsten glaube ich, dass wir... also ich persönlich bin, glaube ich, durchaus so ne Art [...] Anerkennungsjunkie. Ich hab immer das Gefühl, ja, dass das, was ich da mache, nie [betont] ausreicht [...]. Das muss was mit unserem System im Rahmen des Aufstiegs zu tun haben, der Art von kurzzeitiger Anerkennung und dann Aberkennung, wenn man irgendetwas nicht gemacht hat, was man zu dem Zeitpunkt schon hätte machen sollen.“

PROF. LEAL [brasilianische Professorin]: „Ich fühle mich im Hinblick auf das heutige Modell eines Intellektuellen nicht kompetent, diese Anforderungen, die Produktivität, all diese Dinge.“

Die destruktive Form der Konkurrenz und die als unerfüllbar empfundenen Leistungsanforderungen haben eben jene von Professorin Seidel und Professorin Leal beschriebenen Gefühle des Scheiterns und der Inkompetenz zur Folge, mit

⁷⁸ Eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem Wandel des Arbeitsverständnisses in der Wissenschaft findet sich in der Interpretation in Kapitel 9.3.

⁷⁹ Andererseits würden die hohen Leistungsanforderungen, so Professorin Campos, dafür sorgen, dass „keine Leute mehr an die Universität [kommen], die, weil sie nichts Besseres gefunden haben, Professoren werden. Die Investition ist zu hoch, um das Bewerbungsverfahren etc. zu schaffen, und das garantiert ein Mindestmaß an Qualität.“

denen sich viele der Professorinnen bereits konfrontiert sahen. Die Leistungsevaluationen werden, auch wenn diesen zum Teil auch positive Seiten abgewonnen werden (z.B. Qualitätssicherung), von den meisten deutschen wie brasilianischen Professorinnen als demütigend empfunden. Zunächst möchte ich dies für die deutschen Professorinnen näher analysieren. Dass Professorin Seidel die Leistungsbesoldung als „extrem erniedrigend“ erlebt, ist zum einen darauf zurückzuführen, dass Professorinnen, die der im Jahr 2005 eingeführten W-Besoldung unterliegen, den direkten Vergleich mit Professoren und Professorinnen haben, die noch nach der C-Besoldung entlohnt werden. Während die C-Besoldung auf dem Senioritätsprinzip (höhere Vergütung mit steigendem Lebensalter) beruht, liegt der W-Besoldung das Leistungsprinzip zugrunde, d.h., die neben dem Grundgehalt gewährten Leistungszulagen sind abhängig von zusätzlichen Leistungen (z.B. eingeworbenen Drittmitteln oder der Übernahme von Aufgaben in der Verwaltung). Die von den Professorinnen im Zusammenhang mit der Leistungsbesoldung erfahrene Demütigung und Erniedrigung scheinen eng mit der Nötigung zusammenzuhängen, sich im Rahmen der Leistungsberichte möglichst gut *verkaufen* zu müssen:

PROF. BASLER: „Wir müssen ja jetzt ständig diese Leistungsberichte da abschreiben, furchtbar! Was hab ich Tolles gemacht in den letzten drei Jahren, dass ich es wert bin, jetzt wieder 250 Euro Gehaltszuschlag zu bekommen.“

Interessant ist der Freudsche Versprecher ‚abschreiben‘, der nicht nur bedeutet, „etwas nochmal zu schreiben“ (Duden), sondern auch ein in der Wirtschaft verwendeter Begriff für „[d]urch Schreiben wegnehmen [...] im Gegensatz des An- und Zuschreibens“ (Adelung 1793) ist und umgangssprachlich zudem im Sinne von „aufgeben, verloren geben“ (Duden) gebraucht werden kann. Der Versprecher scheint darauf hinzuweisen, dass Professorin Basler die Verfassung von Leistungsberichten als eher stumpfsinnige Tätigkeit erlebt, die sich durch die Wiederholung von bereits Dargestelltem in ähnlicher Form auszeichnet. In dem Versprecher ‚abschreiben‘ scheint aber auch die wirtschaftliche und umgangssprachliche Bedeutung enthalten zu sein. Professorin Basler hat offenbar das Gefühl, dass ihr durch das Schreiben der Leistungsberichte etwas genommen wird, sie etwas aufgeben muss. Bei dem empfundenen Verlust scheint es sich um die Preisgabe ihrer Intimität zu handeln. Darauf deutet auch Professorin Baslers Charakterisierung der Leistungsevaluationen als „sehr voyeuristisch“. Professorin Basler scheint den evaluativen Blick als einen zu erleben, dem sie sich

unfreiwillig ausliefern muss. Zudem empfindet sie den evaluativen Blick offenbar als Angriff auf ihre Würde, da jener sie auf einen wirtschaftlichen Faktor zu reduzieren droht, was dem Prinzip der Würde, die sich ja gerade durch Unveräußerlichkeit auszeichnet, widerspricht.⁸⁰

Dass die Professorinnen die Leistungsbesoldung als demütigend empfinden, wird dadurch verstärkt, dass die Aufstiegsbedingungen nicht eindeutig definiert sind, denn dies führe Professorin Basler zufolge dazu, dass man gezwungen sei, um „Leistungsstufen [zu] feilschen“. Durch die Unbestimmtheit der für die Leistungszulagen notwendigen Bedingungen erscheinen die Leistungserwartungen unbegrenzt, was vermutlich das von Professorin Seidel beschriebene Gefühl der eigenen Unzulänglichkeit erzeugt: „Ich hab immer das Gefühl, ja, dass das, was ich da mache, nie [betont] ausreicht.“ Aber auch die Frauen, die eine C-Professur innehaben, leiden unter dem zunehmenden Leistungsdruck und haben den Eindruck, dass auch sie zum ‚Feilschen‘ genötigt werden:

PROF. KROHN: „Das [gemeint ist der Leistungsdruck] finde ich schon sehr massiv, weil... obwohl ich gar nicht den Leistungszulagen unterliege, ich bin noch nach der alten Besoldung, der C-Besoldung, also ich mich da gar nicht, also sozusagen offiziell jetzt irgendwie ständig rechtfertigen muss, was ich tue oder lasse. Aber selbst ich [betont] finde das so als sehr starken Druck, ja, was man alles, wo man überall unterwegs sein muss, was man alles gut machen soll und letzten Endes teilweise auch unerfüllbare Anforderungen, das ist schon meine Wahrnehmung, dass da nicht realistisch gesehen wird, wo auch immer, ja, wo die Leistungsgrenzen auch sind.“

PROF. ZIMMER: „Also, da muss ich sagen, hab ich mich gründlich in der Institution geirrt. Ich bin davon ausgegangen, dass da der alte Grundsatz der Reziprozität gilt: ‚Man tut, was man kann und wenn man die Institution braucht, bekommt man auch ein bisschen was zurück.‘ Nichts, nichts, aber das will ich jetzt nicht weiter vertiefen [lacht] [Pause]. Ich weiß aber nicht, ob das weiblich ist, ich denke, das ist eher das Traditionelle. Ich bin halt so sozialisiert und dass man eigentlich wie in der Industrie verhandeln muss, dass man auch nie etwas krieg, wenn man nicht vorher – bevor man was macht – sagt: ‚Ich will aber das dafür haben.‘ Ich find das so furchtbar und so unwürdig, aber es ist inzwischen so.“

Den brasilianischen Professorinnen geht es im Hinblick auf die auch an brasilianischen Universitäten zunehmend durchgeführten Evaluationen ähnlich. Der evaluative Blick trifft insbesondere die in den Postgraduiertenprogrammen tätigen Professoren und Professorinnen. Alle drei Jahre werden die Postgraduierten-

⁸⁰ Die Interpretation in Kapitel 9.3 enthält eine umfangreiche Analyse des evaluativen Blicks.

programme evaluiert.⁸¹ Im Zuge dieser Evaluationen wird eine bestimmte Punktzahl errechnet, die sich unter anderem aus der Anzahl der Veröffentlichungen aller dem jeweiligen Postgraduiertenstudiengang angehörenden Professoren zusammensetzt. Ausschlaggebend ist jedoch nicht nur die Anzahl der Veröffentlichungen, sondern auch die Journale, in denen diese erschienen sind, denn Artikel in renommierten Journalen werden mit einer höheren Punktzahl bewertet als Artikel in weniger renommierten Fachzeitschriften. Im Rahmen der Leistungsüberprüfung muss jeder Professor und jede Professorin offenlegen, was er in den vergangenen drei Jahren an für das Evaluationssystem relevanten Leistungen erbracht hat. Die Gesamtpunktzahl ergibt die Position, die dem Postgraduiertenprogramm im landesweiten Ranking der Universitäten zukommt. Abhängig von dieser Position sind wiederum die finanziellen Zuwendungen, die einem Postgraduiertenstudiengang zur Verfügung gestellt werden. Der kollektive Druck auf den Einzelnen ist infolgedessen hoch, denn erbringt der Einzelne nicht eine bestimmte Punktzahl, so wird der Postgraduiertenstudiengang unter Umständen abgestuft, worunter alle Professoren und Professorinnen dieses Studiengangs zu leiden haben. Wie in Deutschland scheinen die Leistungserwartungen auch in Brasilien nicht eindeutig definiert zu sein:

PROF. RAMOS: „Diese [die Leistungserwartungen] sind nicht sehr klar, sie sind in unserem Postgraduiertenprogramm nicht wirklich definiert. Aber man muss produktiv sein. Es werden Veröffentlichungen von Artikeln vorausgesetzt, die nicht einfach irgendwo erscheinen dürfen. Auch Betreuung von Abschlussarbeiten, aber... ja, also im Wesentlichen Betreuung und Publikationen mit größerem Gewicht auf den Publikationen.“

Die Reduktion der Tätigkeiten auf Punktzahlen führt Professorin da Cruz zufolge dazu, dass man sich weniger an der Freude, die einem eine Tätigkeit bereite, orientiere als an den Punkten, die sich mit dieser erzielen ließen:

PROF. DA CRUZ: „Das [die höhere Bewertung von Publikationen im Vergleich zur Lehre und Gemeinwesenprojekten] ist wirklich nervig, das ist absurd, das ist eine Politik... das ist der Kapitalismus, der in die Hochschule eindringt. Veröffentlichungen sind zum Wertmaßstab geworden. Ich koordine zu Beispiel ein großes Gemeinwesenprojekt mit mehreren Studierenden [...]. Ich betreue deren Arbeit sehr intensiv, wir veranstalten Lesezirkel, wir lesen sehr viel Bourdieu, was für sie nicht einfach ist. Und das gibt fast keine Punkte. Obwohl es mich viel Zeit kostet, die ganzen Treffen etc. Die Sache mit den Veröffentlichungen ist wirklich ermüdend und führt dazu... es ist wirklich absurd, weil hier in Brasilien gibt es neben der Sache mit den Veröffentlichungen die Sache

⁸¹ Die Evaluationen werden von Capes, einer dem Erziehungsministerium untergliederten Institution, durchgeführt, die insbesondere für die Förderung des wissenschaftlichen Nachwuchses zuständig ist (vgl. <http://www.capes.gov.br/>).

mit den Rankings [...], manchmal gibt es ein Journal der Kategorie B, das für meinen Bereich sehr viel interessanter als ein Journal der Kategorie A ist und das viel mehr Interessierte lesen würden, und du musst dennoch im Fachjournal der Kategorie A veröffentlichen, weil du die Punkte brauchst, das ist absurd, das ist die Hölle. Also, das nimmt der Arbeit viel an der Freude und führt dazu, dass es keine kreative Arbeit mehr ist, sondern eine rein quantitative [...]. Ich denke, wir müssen veröffentlichen, was wir denken [...], aber das Ganze ist zu einem Zwang geworden und ist nicht mehr produktiv [...] im positiven Sinn, also über das Bekannte hinausgehen, etwas Neues hervorbringen [...]. Das Ganze ist zu einer Art Computerspiel geworden, wie viel Punkte musst du hier und da machen, es geht nur noch um Punkte.“

Der Leistungs- und Konkurrenzdruck wird zudem über die öffentlich zugängliche Internetplattform ‚Lattes‘⁸² gefördert, in der die wissenschaftlichen Werdegänge brasilianischer Professoren und Professorinnen abgerufen werden können. Zentraler Bestandteil der wissenschaftlichen Profile sind die sogenannten Produktivitätsindikatoren (Veröffentlichungen, Vorträge, Betreuung von Abschlussarbeiten etc.). Wie in Deutschland gibt es auch in Brasilien eine Art Leistungsbesoldung, die geknüpft ist an das Prinzip der Anciennität (höhere Vergütung mit steigendem Dienstalter), wobei das Dienstalter nicht automatisch zur Beförderung führt, sondern lediglich eine der Voraussetzungen für das Stellen von Beförderungsanträgen ist: Erfüllt man ein bestimmtes Dienstalter in einer bestimmten Karrierestufe und weist zudem eine ausreichend hohe Produktivität vor, kann man eine Beförderung beantragen. Neben den Leistungskriterien und der Reduktion aller Tätigkeiten auf Punktzahlen, stößt auch die strenge Hierarchie wissenschaftlicher Positionen auf Kritik. Jene umfasst nicht weniger als 16 Karrierestufen bis zum höchsten universitären Rang, dem ‚professor titular‘.⁸³

Die Äußerungen deutscher und brasilianischer Professorinnen im Zusammenhang mit den Leistungsevaluationen erinnern an das von den Raumpflegerinnen beklagte Phänomen der Entpersonalisierung im Arbeitskontext. Die zunehmende Abstraktion von den Menschen hinter den Funktionen zeigt sich auch daran, dass die Leistungsbesoldung das Lebens- und Dienstalter und die damit verbundene Lebens- und Arbeitserfahrung, aber auch die steigende Bedürftigkeit (Krankheiten etc.) und vielleicht eingeschränkteren Möglichkeiten, Leistungen zu

⁸² Die Plattform ‚Lattes‘ wird vom CNPq betrieben, dem nationalen Rat für wissenschaftlichen und technischen Fortschritt, der dem Ministerium für Wissenschaft, Technologie und Innovation angehört (vgl. <http://lattes.cnpq.br/>).

⁸³ Der Unmut der Professoren und Professorinnen im Hinblick auf das universitäre Karrieresystem fand seinen Ausdruck im Jahr 2012 in einem landesweiten, mehrmonatigen Streik der Professorenschaft, in dem eine Reform der Karrierestruktur gefordert wurde. Der Streik führte jedoch nicht zum Erfolg.

erbringen, nicht länger berücksichtigt. Der Leistungsbesoldung liegt das in der Interpretation in Kapitel 9.2 näher analysierte Anerkennungsprinzip ‚Würde durch Arbeit/Leistung‘ zugrunde. Der Wert eines Menschen ist im Rahmen dieses Anerkennungsprinzips aufs engste verknüpft mit der Höhe des Gehalts. In der Gewährung bzw. Verweigerung von Gehaltszulagen drückt sich die Anerkennung bzw. Nichtanerkennung des Geleisteten aus, wobei zwischen der Wertschätzung der Leistung und der Person, die jene erbringt, kein Unterschied mehr zu bestehen scheint. In der Leistungsgesellschaft wird der Mensch offenbar mit dem, was er leistet, gleichgesetzt. Es scheint, als erzeugten eben jene Strukturen die gesteigerte *Sehnsucht* nach Anerkennung, die in dem von Professorin Seidel verwendeten Begriff des Anerkennungsjunkies ihren Ausdruck findet. Der Begriff ‚Anerkennungsjunkie‘ deutet darauf hin, dass die im Rahmen des Anerkennungssystems ‚Würde durch Arbeit/Leistung‘ gewährten Befriedigungen das Bedürfnis nach Anerkennung offenbar nicht dauerhaft zu stillen vermögen. Dies lässt darauf schließen, dass die eigentlich gesuchte Anerkennung eine ist, die die Leistungen und Begabungen eines Menschen zwar würdigt, ihn aber nicht auf diese reduziert.

Der Wandel von der *Vita contemplativa* zur *Vita activa* scheint zudem ein anderes Zeitgefühl hervorzubringen. Mit den nicht erfüllbaren Leistungskriterien ist das Gefühl ständiger Zeitnot verbunden:

PROF. NEUDECK [deutsche Professorin]: „Also, ich kenn das eben, ich meine, das, was chronisch, als ne mich schon seit Jahrzehnten begleitende Erfahrung erlebe, ist Zeitknappheit und das Gefühl finde ich sehr störend, dass ich eigentlich auch in meiner freien Zeit, dieselben Rationalitätskriterien oft versucht bin, anzulegen wie in der Arbeit, also sozusagen, jetzt habe ich einen freien Nachmittag, den muss ich aber auch richtig ausnutzen und das ist natürlich fatal, aber das ist sehr schwer, dagegen anzugehen [lacht].“

DL: „Und können Sie diese Rationalitätskriterien so nen bisschen beschreiben, was...?“

PROF. NEUDECK: „Na ja, dieser effektive Umgang mit Zeit, also die Zeit richtig nutzen, das Gefühl, wenn ich jetzt was mache, muss es auch ein Ergebnis haben, also so ergebnisorientiert, es muss dann auch was bei rauskommen.“

Die Erfahrung von Professorin Neudeck, die viele ihrer deutschen und brasilianischen Kolleginnen teilen, macht deutlich, dass die durch eine straffe Zeitorganisation bestimmte Arbeitszeit, die für eine optimale Ausnutzung der Arbeitskraft sorgen soll, zum bestimmenden Zeitgefühl geworden ist. Zeit, die nicht im Sinne der *Poiesis*, also zur Produktion eines sichtbaren Ergebnisses, verbracht wird, gilt als vergeudete Zeit. Die Dominanz dieses Zeiterlebens zeigt sich an der zunehmenden Durchdringung der freien Zeit durch die von Professorin Neudeck beschriebenen Rationalitätskriterien. Die Leistungslogik und die damit verbundene

Zeitrationalität stehen in unmittelbarem Zusammenhang mit dem von deutschen und brasilianischen Professorinnen thematisierten Verlust der Muße. Als weiteres Symptom dieser Zeitrationalität kann zudem die Langeweile, die ich in der Interpretation in Kapitel 9.1 eingehend analysiert habe, gelten. Beide Aspekte scheinen Folgen einer Zeitgestaltung, die sich nur mehr an der Vita activa orientiert.

Professorin Neudeck bemerkt, wie viele ihrer Kolleginnen mit Kindern, dass diese sie davor schützten, sich vollständig von der mit der Vita activa verbundenen Zeitrationalität einnehmen zu lassen:

PROF. NEUDECK [deutsche Professorin]: „So gesehen sind Kinder wirklich eine heilsame Erfahrung, weil Kinder ja ne andere Zeitstruktur, nen anderes Zeitgefühl haben und man mit denen nicht so umgehen kann [betont]. Und wenn das Korrektiv dann auch irgendwann wieder wegfällt, dann ist die Gefahr groß, dass eigentlich diese Rationalitätskriterien, die man in der Arbeit hat, auch auf den Privatbereich übergreifen und ja, das ist eine ständige Herausforderung, dagegen anzugehen [lacht].“

DL: „Und wie war... ja, wie war dann so das Zeitverbringen mit Ihrem Kind, was war dann so der Unterschied, weil Sie sagen, dass hatte was Heilsames, weil die einfach noch nicht diesen Zeitrhythmus haben wie wir?“

PROF. NEUDECK: „Ja, also, ich glaube, das eine Heilsame war, dass ich immer wusste, ich muss zu einem bestimmten Zeitpunkt nach Hause gehen [lacht], also sozusagen von außen ne Grenze gesetzt war, die ich nicht überschreiten konnte und das andere natürlich dieses, dass wenn man sich dann einlässt, mit nem Kind zu spielen oder zu sprechen, dass dann Zeit keine Rolle mehr spielt und dass man das dann auch wirklich vergessen kann...“

DL: „Die Zeit sozusagen.“

PROF. NEUDECK: „Ja, die Zeit, dass dann die Zeit nicht mehr zählt, sondern dann ist, dann ist sozusagen... wie soll ich das sagen? [längere Pause] Es zählt dann nicht, dass Zeit vergeht, sondern es zählt, was passiert.“

Dass Professorin Neudeck die zunehmende Durchdringung aller Lebensbereiche durch die Vita activa beherrschte Zeit offenbar als krankmachend erlebt, offenbart ihre Schilderung der Zeiterfahrung mit ihrem Kind als „heilsame Erfahrung“. Die Zeit, die mit Kindern verbracht wird, ist scheinbar von grundlegend anderer Qualität als die, die im Arbeitskontext vorherrschend ist. Der Umgang mit Kindern ist offenbar Praxis: Es gibt kein Ziel, das verfolgt werden muss, sondern das Ziel liegt im Zeitverbringen selbst. Die Praxis macht die Zeit daher vergessen, während die Zeit der Poiesis, die stets auf etwas *hinaus* zielt, offenbar zum Gegenstand wird. Die Zeit scheint in der Poiesis als etwas Äußerliches, mit Zwängen Verbundenem, erlebt zu werden. In der ökonomischen Rationalität unterworfenen Zeit tritt die Lust an der Tätigkeit zugunsten des Zwangs, etwas Vorzeigbares leisten zu müssen, offenbar in den Hintergrund.

Professorin Leal weist im Hinblick auf den Umgang mit Kindern noch auf einen weiteren Aspekt im Hinblick auf das Zeiterleben hin:

PROF. LEAL [brasilianische Professorin]: „Mein Leben ist bestimmt durch ein Gefühl von Dringlichkeit, verstehen Sie? Lassen Sie mich überlegen, wie ich dieses Gefühl von Dringlichkeit erklären kann, ein Kind [betont], das ist dringend, man kann da nicht warten. Ich treffe immer wieder auf diese Dringlichkeiten in meinem Leben [lacht]. Ich weiß nicht, ob die Dringlichkeiten mich finden oder ob ich die Dringlichkeiten suche [lacht] [...]. Meine Kinder [...], das Kind meines Dienstmädchens, der Hund... meine Studenten.“

Das von Professorin Leal geschilderte Gefühl von Dringlichkeit beschreibt ein Zeitverständnis, bei dem sich Zeit primär an drängenden Bedürfnissen orientiert. Nicht die Poiesis bestimmt das Zeitgefühl von Professorin Leal, sondern Bedürfnisse, die keinen Aufschub dulden. Dieses Zeitverständnis, in dem das personale Moment und die Anerkennung des Anderen in seiner Bedürftigkeit im Vordergrund stehen, ist ein fundamental anderes als das mit der *Vita activa* verbundene Zeitverständnis, in dem persönliche Bedürfnisse, seien es die eigenen oder die anderer, zugunsten eines Produktionsziels nur mehr als Störfaktoren gelten.

Im Hinblick auf das Thema der Vereinbarkeit von Beruf und Familie haben deutsche wie brasilianische Professorinnen das Gefühl, dass der Wunsch nach Karriere *und* Familie aufgrund der „Hypertrophie des Leistenmüssens“ (Prof. Krohn, deutsche Professorin) und dem damit verbundenen Zeitgeist sich nicht oder nur schwer verwirklichen lasse. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang die Bemerkung einer jüngeren, kinderlosen Professorin, mit der die Gruppendiskussion in Brasilien schließt: „Ich weiß schon, was die Schlussfolgerung [der Diskussion] ist: ‚Die Hochschule ist das wirksamste Verhütungsmittel der Welt [lacht]‘“ (Prof. Campos).

Die sich in Deutschland und Brasilien vollziehenden Entwicklungen im Hinblick auf die Vereinbarkeit von Karriere und Familie scheinen jedoch gegenläufig. Während es den älteren brasilianischen Professorinnen eher als ihren jüngeren Kolleginnen gelang, den Wunsch nach Familiengründung und beruflicher Verwirklichung zu realisieren, ist dies in Deutschland offenbar genau umgekehrt. In Brasilien scheint die zunehmende Schwierigkeit der Vereinbarkeit von Beruf und Familie eng mit den in den letzten Jahrzehnten gestärkten Rechten der Hausangestellten zusammenzuhängen, die dazu führten, dass die Anstellung eines Dienstmädchens nicht mehr so erschwinglich wie noch vor einigen Jahren ist.⁸⁴ Während Dienstmädchen für die ältere Generation der Frauen aus der gehobenen

⁸⁴ Für nähere Hinweise zur rechtlichen Stellung der Hausangestellten siehe Fußnote 65.

Mittel- und Oberschicht eine Selbstverständlichkeit waren, ist dies für die jüngere Generation nicht mehr der Fall. Zudem hat sich auch das gesellschaftliche Bewusstsein gewandelt. Der oft sklavenähnliche Status der Dienstmädchen vor der Durchsetzung elementarer Arbeitsrechte Ende der 1980er Jahre wird zunehmend kritisch betrachtet. Aus den genannten Gründen können oder wollen die meisten jüngeren Professorinnen nicht mehr auf die Unterstützung durch Dienstmädchen bei der Haus- und Erziehungsarbeit zurückgreifen, was dazu führt, dass die Vereinbarkeit von Beruf und Familie sich für sie sehr viel schwieriger gestaltet.

Professorin Ribeiro bemerkt, dass die Vereinbarkeit von Beruf und Familie für die jüngere Generation der Professorinnen auch dadurch erschwert würde, dass sich ihre Mütter nicht mehr, so wie noch ihre Großmütter, intensiv um die Betreuung von Enkelkindern kümmern könnten. Professorin Ribeiro führt dies auf die gestiegenen Bildungsmöglichkeiten für Frauen aus der Mittel- und Oberschicht in der Generation ihrer Mutter zurück, die diesen die Ausübung eines qualifizierten Berufes erlaubten. Aufgrund der Berufstätigkeit ihrer Mutter könne diese nur noch einen marginalen Beitrag in der Kindererziehung ihrer Enkel leisten.

In Brasilien haben sich die Bedingungen für die Vereinbarkeit von Beruf und Familie für Frauen der Mittelschicht offenbar verschlechtert, da diese nicht mehr auf die umfassende Unterstützung ihrer Mütter oder Dienstmädchen zurückgreifen können. Letztere wiederum profitieren von dieser Entwicklung, da für diese die Vereinbarkeit von Familie und Beruf durch die ihnen in den letzten Jahren und Monaten gewährten Rechte (Recht auf finanzielle Entlohnung, Recht auf Urlaub, Recht auf eine Beschränkung der täglichen Arbeitszeit auf acht Stunden) erst möglich geworden ist. Es scheint, als habe die Verfügbarkeit von Dienstmädchen das Ausmaß der geschlechtsspezifischen Ungleichheit lange Zeit verdeckt. Die Emanzipation der Frauen aus besser situierten Schichten gelang offenbar nur aufgrund milieuspezifischer Ungleichheit. Die verbesserte soziale Stellung der Hausangestellten lässt die ausgeprägte geschlechtsspezifische Ungleichheit sichtbar werden und enttarnt die Emanzipation der Frauen aus der Mittel- und Oberschicht als eine Art Artefakt, denn bei näherer Betrachtung ist die weibliche Emanzipation der Mittelschicht offenbar zu einem großen Anteil das Resultat milieuspezifischer Ungleichheit. Rommelspacher bemerkt diesbezüglich: „Emanzipation wird in dem Zusammenhang zu einer Illusion, weil sie nicht auf Umverteilungen im Geschlechterverhältnis basiert, sondern auf der Hierarchie zwischen Frauen“ (2006, S. 14).

In Deutschland schien es hingegen lange Zeit als Selbstverständlichkeit zu gelten, dass Professorinnen keine Kinder bekommen. Die Beschränkung der Frauen in ihren privaten wie beruflichen Lebensentwürfen scheint ihre historischen Wurzeln im sogenannten ‚Lehrerinnenzölibat‘ zu haben, das in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eingeführt wurde und mit kurzzeitiger Unterbrechung bis zur Mitte des letzten Jahrhunderts Geltung hatte. Das Lehrerinnenzölibat sah vor, dass Frauen, die als Lehrerinnen tätig waren, ledig zu sein hatten. Mit der Ehe mussten Lehrerinnen ihren Beruf aufgeben.⁸⁵ In den letzten Jahren scheint die Akzeptanz im akademischen Umfeld jedoch gestiegen zu sein, dass Akademikerinnen einen Anspruch auf Familie *und* Karriere haben. Zudem wandelt sich in Deutschland, wenn auch in kleinen Schritten, das Frauen- und Männerbild. So erfahren beispielsweise viel mehr deutsche Professorinnen von ihren Lebenspartnern Unterstützung in der Erziehungs- und Hausarbeit als ihre brasilianischen Kolleginnen. Auch die formal-rechtlichen Bedingungen (z.B. die Regelungen elterlicher Erziehungszeiten) haben sich im Laufe der letzten Jahre verbessert. Dennoch besteht den deutschen Professorinnen zufolge noch großer Handlungsbedarf, was die rechtlichen und strukturellen Voraussetzungen betrifft sowie die Mentalität und die Einstellung im akademischen wie privaten Umfeld gegenüber Frauen, die Karriere und Familie zu realisieren versuchen:

PROF. MARQUARD: „Ich würde sagen, was jetzt die Vorbedingungen [im Hinblick auf die Vereinbarkeit von Beruf und Familie] angeht [...], alles geht nicht und da habe ich die Grenzen auch sehr stark gemerkt, ich bin nicht immer verfügbar [...]. Ich glaub schon... das läuft auch alles gut, aber ich kann mir auch vorstellen, dass wenn man jetzt nur die Arbeit hätte und nur hier sein könnte, dann fänden das viele auch noch besser, weil man noch mehr da ist, noch mehr sich kümmern kann, noch mehr hier und da und ‚ach guck an, was machst du denn jetzt?‘ Dafür fehlt mir die Zeit, ich bin einfach strukturell abgehetzt und das nervt viele und das glaub ich, das verstehe ich auch, das würd mich auch nerven, aber unter der Bedingung, dass ich immer quasi fünf Minuten schon zu spät bin, krieg ich das irgendwie auf die Reihe, aber das findet auch nicht jeder toll [...]. Und was die Voraussetzungen angeht, glaube ich ganz generell, dass wir zu einer anderen Aufteilung kommen müssen, das ist jetzt nicht die Kita, die morgens von sieben bis abends um sieben auf hat, die will ich persönlich auch gar nicht, beziehungsweise ich brauch die jetzt auch nicht mehr, sagen wir mal so, ich bin froh, dass es die nicht gab, als ich die Kinder hatte, weil ich hätte die nicht von morgens sieben bis abends sieben abstellen wollen und den Erwartungsdruck der Kollegen haben: ‚Na ja, du kannst ja deine Kinder da abstellen, dann kannst ja auch verfügbar sein.‘ Weil ich persönlich hätte keine Lust, kleine Kinder nach einem Zwölfstundentag immer völlig ausgelutscht und weinend und am Ende der Kräfte nach Hause zu tragen und das ist auch oft so, da muss man auch ein bisschen ehrlich sein, da muss man ein bisschen ehrlich sein und ich glaub, die Diskussion geht viel zu sehr irgendwie, na ja: ‚Die Voraussetzungen und dann ist das so

⁸⁵ In Fußnote 57 findet sich eine umfassende Anmerkung zum Lehrerinnenzölibat.

[gemeint sind genügend Kitas bzw. Kindergärten, in die man die Kinder bringen soll].‘ Aber die Voraussetzungen für Kinder und für Familienglück und so, das ist auch alles Zeit [betont], das [betont] ist die Voraussetzung. Und da muss man, glaube ich schon, zu ner Arbeitszeit kommen und auch zu ner Verteilung für beide Geschlechter, das ist ja nicht so, dass die Männer nicht auch mehr Zeit mit der Familie wollten und... beziehungsweise dass man bei Männern noch davon ausgehen kann: ‚Na ja, die haben ja jemanden, die hält denen den Rücken frei.‘ Das ist ja nicht so, die Ehen werden geschieden, das Scheidungsrecht ist so, dass sich das auch keine Frau mehr leisten kann, Rücken frei zu halten, weil dann Hartz IV sofort winkt und ich glaube, man muss ganz, also viel stärker in die Richtung gehen, sich fragen, wie wird Arbeit verteilt.“

PROF. NEUDECK: „Das Hauptproblem ist eigentlich, dass es [gemeint ist als Akademikerin ein Kind zu bekommen] individualisiert wird, also es war sozusagen meine Sache, wie ich damit klar komme, es würde niemand sagen: ‚Wie kannst du nur?‘, aber... sozusagen die Anforderung ist, das irgendwie dann auch hinzukriegen und wie [betont] das muss man eben selber sehen, ob man dann irgendwie ne Mutter hat, die sich... oder ne Oma, die sich um das Kind kümmert, dann irgendwie nen Kindermädchen hat oder nen Partner oder alles zusammen, das ist sozusagen die eigene Sache, das hab ich sehr stark erlebt.“

Professorin Neudeck geht davon aus, dass die Schwierigkeit mit der Vereinbarkeit daher rührt, dass ein eigentlich gesellschaftlich zu lösendes Problem privatisiert würde, dass also Eltern mit den Konflikten, die der Versuch der Vereinbarkeit mit sich bringe, weitgehend alleine gelassen würden. Die Privatisierung des Problems zeigt sich den Äußerungen der Professorinnen zufolge zum einen in den Strukturen selbst, insbesondere in der aufgrund der hohen Arbeitsanforderungen fehlenden Zeit zur Erziehungsarbeit. Aber auch die Haltung von Vorgesetzten und Kollegen, die erwarten würden, dass ein Kind die Leistungsfähigkeit akademischer Mütter oder Väter nicht beeinträchtigen dürfe, spiegelt die Individualisierung des Problems wider. Ein weiteres Hindernis sehen die Frauen in den offenbar noch immer wirkmächtigen traditionellen Geschlechterrollen. Die gesellschaftliche Erwartung scheint nach wie vor die (in Brasilien noch stärker als in Deutschland), dass Frauen die Hauptverantwortung für Haus- und Erziehungsarbeit tragen. Dies lässt auch die von Professorin Neudeck angeführte Reihenfolge der in Frage kommenden Betreuungspersonen erkennen: Zunächst werden weibliche Verwandte (Mutter und Oma) genannt, dann weibliche professionelle Betreuungspersonen (Kindermädchen) und erst an letzter Stelle der Partner. Für Frauen, die meist den größeren Anteil an der Haus- und Erziehungsarbeit tragen, bedeutet dies eine Intensivierung des Zeitproblems. Die allgemeine gesellschaftliche Erwartung geht immer noch dahin, dass Frauen zugunsten der Familie auf berufliche Selbstverwirklichung und Männer zugunsten der beruflichen Karriere auf die Teilhabe am Familienleben verzichten sollen. Dass auch auf Männer, die

sich der klassischen Ernährerrolle nicht fügen wollen, erheblicher Druck ausgeübt wird, zeigen die Erfahrungen des Ehemanns von Professorin Neudeck. In seinem Fall waren es vor allem männliche Kollegen und Vorgesetzte, die seine Entscheidung, die Arbeitszeit zu reduzieren, um sich mehr um sein Kind kümmern zu können, offenbar nicht begrüßten:

PROF. NEUDECK: „Der [ihr Ehemann] hatte ganz massive Probleme, also der hatte mit sehr vielen Vorurteilen zu tun [...], das war völlig ungewöhnlich, dass ein Mann auf Teilzeit geht und war auch ganz schwer durchzusetzen, weil eigentlich die Erwartung da ist, man arbeitet immer so lange bis ein Projekt fertig ist und es gibt eigentlich keine Überstunden und in dem Moment, wo jemand Teilzeit arbeitet, muss man aber eine Überstundenregelung finden, und das war ganz schwer, also da hat er eigentlich eher die Last getragen als ich [...]. Er war auch einfach der einzige, der das gemacht hat, es gab vor ihm niemand und danach auch nicht, also vielleicht zehn Jahre später war's vielleicht dann anders, aber das war zu ner Zeit [...], das war völlig ungewöhnlich.“

Auch im privaten Umfeld fällt die Resonanz den Professorinnen zufolge nicht immer positiv aus, wenn Frauen und Männer versuchen, die traditionellen Rollenmuster aufzubrechen. So hat Professorin Seidel den Eindruck, dass sie bei einigen Nachbarn aufgrund ihrer zeitweiligen durch Dienstreisen bedingten Abwesenheit als „karrieregeile Tussi“ und „Rabenmutter“ gelte. Und auch ihr Ehemann, der sich aktiv an der Erziehungsarbeit beteilige, habe Professorin Seidel zufolge mit Vorurteilen zu kämpfen. Dieser würde bemitleidet, so als sei die Kindererziehung für ihn eine Last, die er nur unfreiwillig trage. Auch Professorin Neudeck hat ähnliche Erfahrungen gemacht:

PROF. NEUDECK: „Sicherlich ist dieses Klischee auch noch wirksam, dass also ne Karrierefrau nicht unbedingt mit ner Mutter identifiziert wird oder wenn ne Karrierefrau auch Mutter ist, ich glaube, dann ist es sogar noch schlimmer, dass dann die Anfeindungen die sind, dass man sagt: ‚Sie kann ja gar keine richtige Mutter sein‘ oder ‚Sie organisiert ihr Kind nur weg.‘ Das ist, glaube ich, eher das Problem, also das hab ich auch erlebt, also ich hab eher Anfeindungen nicht im Wissenschaftssystem erlebt, sondern irgendwie im Kindergarten, weil ich da die einzige Mutter war, die sozusagen so nen Karrierejob hatte und nicht auf Teilzeit gegangen bin und dass dann eigentlich die Unterstellung die ist: ‚Die kümmert sich nicht richtig um ihr Kind.‘“

Die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung und die damit verbundenen Rollenerwartungen scheinen sich nicht zuletzt deshalb so hartnäckig zu halten, weil sie in wirtschaftlicher Hinsicht offenbar als vorteilhaft gelten, denn diese erlauben die maximale Produktionsfähigkeit (der Männer) bei weitgehend unbezahlter Reproduktionstätigkeit (der Frauen). In subjektiver Hinsicht sind die geschlechtsspezifischen Rollenerwartungen und Arbeitsteilungen den Schilderungen der Professorinnen zufolge für Männer wie Frauen mit Leid verbunden, denn die Reduktion

auf den produktiven bzw. reproduktiven Bereich nötigt sie zur Preisgabe essenzieller Lebenswünsche und -erfahrungen aus dem je anderen Bereich. Dabei wäre eine andere Arbeitsteilung, die beiden Geschlechtern die Vereinbarkeit von Beruf und Familie ermöglicht, durchaus realisierbar, wie Professorin Neudeck mit Blick auf die skandinavischen Ländern bemerkt:

PROF. NEUDECK: „Arbeitskräfte [müssen] generell auch als Eltern gesehen werden [...], Männer wie Frauen, und von daher, dass diese zeitlichen Anforderungen auch irgendwie maßvoller gestaltet werden, nicht jetzt als Frauenförderung, sondern generell und ich meine, dass das geht, sieht man an den skandinavischen Ländern, da ist das im Wissenschaftsbetrieb gang und gäbe, dass nach fünf Uhr keine Sitzungen mehr anberaumt werden und es ist ganz normal, dass alle dann gehen und ihre Kinder abholen oder Zeit mit der Familie verbringen und ich mein, die sind auch nicht wissenschaftlich weniger produktiv als wir, das kann man nun wirklich nicht sagen. Also, das ist schon, da ist schon richtig nen Kulturwandel auch notwendig, es ist nicht einfach ne Frage, dass genügend Dienstleistungen da sind, sondern das ist schon auch ne Sache von Kulturwandel und es ist natürlich auch nen Kulturwandel, der im Wesentlichen auch von Männern getragen werden muss, weil diese Verfügbarkeitsansprüche oder diese Norm, dass man ja dann doch da mit Haut und Haaren sich der Wissenschaft verschreibt, ist eben einfach ein Prinzip, nach dem Männer viel stärker leben als Frauen in der Wissenschaft.“

Die mit geschlechtsspezifischer Ungleichheit verbundene Unfreiheit in der Gestaltung von Lebensentwürfen betrifft aber auch Professorinnen, die keinen Kinderwunsch hegen. Die gesellschaftlichen Zwänge zeigen sich am Unbehagen deutscher wie brasilianischer Professorinnen, offen zu äußern, dass sie keine Kinder bekommen möchten, da sie missbilligende Reaktionen vor allem aus dem privaten Umfeld fürchten. Einige der Frauen weisen zudem auf verinnerlichte Sanktionen in Form von Schuldgefühlen hin, die mit dem Wunsch, keine Kinder zu bekommen, verbunden seien.

An den Schilderungen der Professorinnen wird deutlich, welches Ausmaß der Gewalt von den Rollenerwartungen, die an Frauen wie Männer gestellt werden, ausgeht. Beugt man sich diesen Erwartungen nicht, wird dies zum einen mit gesellschaftlicher Missachtung und zum anderen durch einverleibte Scham- und Schuldgefühle geahndet.

Ferner scheinen die Erwartungen an Professorinnen derart ambivalent, dass es unmöglich scheint, den unterschiedlichen Anforderungen gerecht zu werden, denn während im universitären Umfeld offenbar tendenziell die Erwartung besteht, dass Frauen sich ganz der Wissenschaft widmen sollen und Kinder daher eher als Störfaktoren betrachtet werden, besteht im privaten Bereich eher die Erwartungshaltung, dass Frauen Kinder bekommen und ihre berufliche Karriere hin-

tenan stellen sollen. Dieses offenbar nicht aufzulösende Dilemma spiegelt sich in der folgenden Äußerung von Professorin Ribeiro wider:

PROF. RIBEIRO [brasilianische Professorin]: „Ich bin Ende dreißig und habe keine Kinder, ich glaube, ich bin die einzige Frau in der Familie, die in diesem Alter noch kein Kind bekommen hat, also das spüre ich die ganze Zeit, also da ist die Erwartung der Familie, es ist aber auch meine eigene [...]. Also Ende dreißig zu sein und noch kein Kind zu haben und im Augenblick auch kein Kind zu wollen, ich möchte noch einen Postdoc machen, eine Sache schließt die andere nicht aus, aber ich denke, dass es sehr viel praktischer, praktisch im wörtlichen Sinn [lacht], ist, einen Postdoc ohne Kind zu machen [...]. Heute sind all meine Investitionen noch immer auf mein berufliches Fortkommen gerichtet – zu Lasten der Gründung einer Familie, also das fühle ich, manchmal fühle ich mich deswegen schuldig, manchmal bin ich traurig, z.B. wenn ich mich am Wochenende mit langjährigen Freundinnen treffe, alle verheiratet mit Kindern, von denen einige auch an der Universität arbeiten... andererseits beschwerten sie sich, beklagen sich über alles, die ganzen absurden Anforderungen [...]. Frauen [mit Kindern] [...] haben unglaublich große Schwierigkeiten, ihre Doktorarbeit zu Ende zu bringen und da sehe ich, wie schwierig es ist, Familie und Beruf zu vereinbaren, also es ist sehr schwierig. Wenn sie mit den Anforderungen konfrontiert werden, die heutzutage an die jüngeren Generationen gestellt werden... sie sind sich dessen nicht so bewusst, es zeigt sich mehr daran, dass sie krank werden, deprimieren, sich beurlauben lassen müssen [...] oder sie trennen sich.“

Aber auch die Professorinnen, die Mütter sind, empfinden im Hinblick auf die sich widersprechenden Anforderungen im beruflichen und privaten Bereich, Spannungen, die Professorin Marquardt wie folgt beschreibt:

PROF. MARQUARD [deutsche Professorin]: „Ich denk, da muss man sich schon so fragen: ‚Will man sich als Persönlichkeit dann so auf die Erfordernisse des Berufes zuspitzen beziehungsweise zuspitzen lassen?‘ Oder nimmt man in Kauf, dass das dann manchmal dann vielleicht nicht so glatt geht, aber weil man auch privat dann auch noch ganz gut funktionieren können muss. Was anderes ist natürlich, wenn man das schafft, das so ganz klar als Rollen, verschiedene Rollen zu trennen, wo man so sagt: ‚Jetzt spiel ich die Rolle und zu Hause spiel ich ne andere Rolle.‘ Ich weiß es nicht, also ich glaub, das gelingt manchen, bei mir hab ich so das Gefühl, das gelingt mir nicht so, ich bin noch irgendwie ich.“

Formen geschlechtsspezifischer Ungleichheit sind den brasilianischen und deutschen Professorinnen zufolge nicht nur im privaten, sondern auch im universitären Bereich zu spüren. In Deutschland zeigt sich dies anders als in Brasilien

bereits daran, dass es immer noch verhältnismäßig wenige Professorinnen gibt.⁸⁶ Der Frauenanteil in den Sozial- und Geisteswissenschaften ist in Brasilien wie Deutschland sehr hoch, die Fachbereiche der sogenannten exakten Wissenschaften sind in beiden Ländern hingegen männlich dominiert und würden, so die Vermutung einiger Professorinnen, auch aufgrund dessen ein höheres Ansehen genie-

⁸⁶ Einer Erhebung des Statistischen Bundesamtes zufolge waren an deutschen Universitäten im Jahr 2012 lediglich 20,4 Prozent der Professorenstellen mit Frauen besetzt. Der Frauenanteil unter Professorinnen scheint jedoch, zieht man die Jahre 2010 und 2011 zum Vergleich heran, leicht zu steigen. Der Frauenanteil unter den Absolventen deutscher Universitäten ist indes deutlich höher, er liegt im Jahr 2012 bei 50,7 Prozent (vgl. Statistisches Bundesamt, online verfügbar unter <https://www.destatis.de/DE/ZahlenFakten/GesellschaftStaat/BildungForschungKultur/Hochschulen/Tabellen/FrauenanteileAkademischeLaufbahn.html>, zuletzt geprüft am 20.11.2013). In Brasilien war der Anteil weiblicher Professoren mit 45,5 Prozent bereits im Jahr 2006 mehr als doppelt so hoch als in Deutschland im Jahr 2012 (vgl. http://www.publicacoes.inep.gov.br/arquivos/%7B154C8962-910A-447B-847EBB1914C0D501%7D_SimposioGeneroeInd.Educ.Superior.pdf, S. 26, zuletzt geprüft am 14.05.2014.). Die Statistik stammt aus einer vom INEP (Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, Nationales Institut für Studien und Forschungen im Bildungsbereich Anísio Teixeira) im Jahr 2008 veröffentlichten Studie. Die Studie der INEP zeigt, dass die Anzahl der Professorinnen innerhalb von zehn Jahren (1996 bis 2006) um fast sieben Prozentpunkte von 38,7 Prozent im Jahr 1996 auf 45,5 Prozent im Jahr 2006 gestiegen ist (vgl. ebd.). Für das Jahr 2011 wurde prognostiziert, dass weibliche Professoren bereits die Mehrheit innerhalb der Professorenschaft bilden (vgl. ebd., S. 27). Auch im Hinblick auf den Frauenanteil unter Absolventen einer ‚Graduação‘ (mit einem Bachelor vergleichbar) lag Brasilien mit 62,6 Prozent in den Jahren 2004 bis 2006 vor Deutschland (vgl. ebd., S. 20). Der Studie „Mestres 2012: Estudos da base técnico-científico brasileira“ (Master-Absolventen 2012: Untersuchungen des technisch-wissenschaftlichen Kaders in Brasilien) des CGEE (Centro de Gestão e Estudos Estratégicos) zufolge, die sich auf Daten des Statistischen Bundesamtes Brasiliens (IGBE) aus dem Jahr 2010 stützte, hielten sich der Männer- und Frauenanteil unter denjenigen die einen ‚Mestre‘ (mit einem Master vergleichbar) absolviert hatten, die Waage (50,36 Prozent Frauen und 49,64 Prozent Männer) (vgl. http://www.cgee.org.br/publicacoes/mestres_e_doutores.php, S. 395, Tabelle 4.7, zuletzt geprüft am 15.05.2014; auf der genannten Website befindet sich ein Link zum Download der Studie). Unter den Promovierten lag der Frauenanteil im Jahr 2010 mit 42,7 Prozent jedoch unter dem Männeranteil (57,3 Prozent) (vgl. ebd.). Die Autoren der Studie gehen jedoch davon aus, dass die Anzahl der Frauen, die einen Dokortitel erwerben, in den kommenden Jahren erheblich steigen wird (vgl. ebd., S. 394–395). Die ethnisch bedingte soziale Ungleichheit spielt in Brasilien eine wesentlich größere Rolle als die geschlechtsspezifische, wie die Zahlen der Studie „Doutores 2010: Estudos da base técnico-científico brasileira“ (Promovierte 2010: Untersuchungen des technisch-wissenschaftlichen Kaders in Brasilien) des CGEE zeigen. Der Anteil derer, die im Jahr 2007 einen Dokortitel oder einen ‚Mestre‘ besaßen, war in der indigenen (0,3 Prozent) und schwarzen Bevölkerung (2,7 Prozent) sehr viel geringer als in der weißen Bevölkerung (84,2 Prozent) (vgl. http://www.cgee.org.br/publicacoes/mestres_e_doutores.php, S. 397, Graphik 4.2.2.3.1, zuletzt geprüft am 15.05.2014; auf der genannten Website befindet sich ein Link zum Download der Studie).

Ben.⁸⁷ Aber auch die einzelnen Fachbereiche selbst seien in Themengebiete aufgegliedert, die sich geschlechtsspezifisch trennen ließen. Auffallend sei, dass die Fachgebiete, die häufig von Männern gewählt würden, innerhalb der Disziplin mit größerer Anerkennung verbunden seien als die eher von Frauen besetzten Domänen. Als Beispiel nennen die brasilianischen Professorinnen die Medizin und die Ingenieurwissenschaften: In der angesehenen Neurochirurgie seien ihren Beobachtungen zufolge ebenso wie im prestigeträchtigen Bauingenieurwesen kaum Frauen zu finden.

Darüber hinaus beobachteten deutsche wie brasilianische Professorinnen geschlechtsspezifische Unterschiede im Verhältnis zu Studierenden. Professorin da Cruz macht mich darauf aufmerksam, dass Grundschullehrerinnen in Brasilien von Schülern und Schülerinnen mit ‚Tante‘ angesprochen würden und dass sie glaube, dass viele Studierende diese familiäre Beziehung auch zu Professorinnen suchen würden. Diese Erwartungshaltung der Studierenden, die sich darin äußere, dass sie sich von weiblichen Professoren bei wissenschaftlichen wie privaten Problemen ein hohes Maß an Verständnis und Unterstützung erhofften, erleben viele der brasilianischen Professorinnen als eher belastend. Sie wünschen sich ein pro-

⁸⁷ Laut einer Studie der CEWS (Center of Excellence Women and Science des Leibniz-Instituts für Sozialwissenschaften) aus dem Jahr 2006, die sich u.a. auf Daten des Statistischen Bundesamtes stützt, variierte der Frauenanteil (weibliche Lehrkräfte für besondere Aufgaben, Mitarbeiterinnen, Professorinnen) in den Fachbereichen deutscher Universitäten im Jahr 2004 erheblich (vgl. <http://www.bosch-stiftung.de/content/language1/downloads/Kurzexpertise.pdf>, S. 43, Tabelle 2, zuletzt geprüft am 15.05.2014). Während es in den Sprach- und Kulturwissenschaften mit 41,4 Prozent und in der Veterinärmedizin mit 50,3 Prozent überdurchschnittlich viele Frauen gab, waren Frauen unter Mathematikern und Naturwissenschaftlern (21,2 Prozent) sowie unter Ingenieurwissenschaftlern (13,2 Prozent) deutlich unterrepräsentiert (vgl. ebd.). Ähnliche Verhältnisse wie in Deutschland fanden sich im Hinblick auf die Fächerwahl männlicher und weiblicher Studierender auch in Brasilien. Laut der bereits zitierten Studie des INEP war der Anteil weiblicher Studierender in Bereichen der Sozial-, Geistes- und Gesundheitswissenschaften (92,8 Prozent in Pädagogik, 84,3 Prozent in Psychologie, 81,8 Prozent in Literaturwissenschaften und 68,8 Prozent in Pharmazie) in den Jahren 2004 bis 2006 auffallend hoch (vgl. http://www.publicacoes.inep.gov.br/arquivos/%7B154C8962-910A-447B-847EBB1914C0D501%7D_SimposioGeneroeInd.Educ.Superior.pdf, S. 18–19, Tabelle 3, zuletzt geprüft am 14.05.2014). In Ingenieurwissenschaften, Agrarwissenschaften und Informatik waren hingegen deutlich mehr Männer vertreten (80,7 Prozent in Informatik und 72,5 Prozent in Agrarwissenschaften) (vgl. ebd.). Die in einzelnen Fachbereichen hohe geschlechtsspezifische Ungleichheit setzt sich laut der Studie bis zur Professorenschaft fort (vgl. ebd., S. 28). Aber auch innerhalb einer Fachdisziplin bestehen der Studie zufolge geschlechtsspezifische Unterschiede, so schwankte der Frauenanteil unter den Ingenieurwissenschaften zusammengefassten Fächern bis zu 45 Prozentpunkten. Im Maschinenbau (engenharia mecânica) gab es beispielsweise lediglich zwischen 10 und 12 Prozent Frauen, während der Frauenanteil im Fach Industriedesign (desenho industrial) zwischen 52 und 55 Prozent lag (vgl. ebd., S. 39, Tabelle 14).

fessionelleres Betreuungsverhältnis zu Studierenden. Auch die deutschen Professorinnen empfinden diesen Erwartungsdruck, der nicht nur von Studierenden oder männlichen Kollegen ausgehe, sondern auch von weiblichen Mitarbeitern und Professoren:

PROF. SCHULZ [deutsche Professorin]: „Was mich eigentlich mehr berührt, ist, dass manchmal von den Frauen... weil es gibt da manchmal, finde ich, von den Frauen so eine Homogenisierung, wo man dann auch nicht ausscheren darf, man muss dann sozusagen besonders pädagogisch sein oder besonders aufmerksam für die Studierenden [säuselnder Tonfall] oder man muss besonders, also... es wird auch von Frauen an Frauen zugeschrieben, sie müssen sogenannte weibliche Qualitäten erfüllen und nicht nur von Männern und das finde ich eigentlich etwas, was mich am meisten nervt, weil ich dort mir eigentlich die Stärke holen möchte [...]. Ja, da wird so eingefordert, man muss dann sozusagen so Hausfrau... ich finde die Hausfrau ist das Urbild für das, was uns abverlangt wird, in allen Berufen. Alles zu jeder Zeit... wir müssen denken: ‚Haben die Kinder schon gegessen und ist der Mann zufrieden?‘ Ich glaube, dass das, diese Vielfalt und immer dieses Zusammenhaltenmüssen und Vereinenmüssen und Harmonisieren und dass es ja allen gut geht, das ist der Anspruch immer an uns von außen und das machen Frauen mit wie Männer und ich finde schon, dass sehr unterschiedlich bewertet wird, das fällt mir auch bei Kollegen auf. Wenn du als Frau irgendwie sozusagen Forschung vertrittst und Kollegen, wo ich sag: ‚Das ist ne super Egonummer, die der macht, aber der soll’s machen, dann würde niemand sagen: ‚Der Ego!‘, sondern: ‚Der ist ja wirklich... der bringt was vor, der hat ein Profil.‘ Soll ne Frau das gleiche machen, ist sie schon die Egoistin, die Böse oder sonst was. Tendenzen sind das.“

Die Hausfrauenmetapher findet sich auch in einem Interview mit einer brasilianischen Professorin wieder, die das Gefühl hat, dass Frauen auch in der Hochschule eher für die „Küche der Sache“ (Prof. Ribeiro) zuständig seien. Dies zeige sich daran, dass Frauen selbst in der Forschung die Themenfelder besetzten, die innerhalb der Forschungsgemeinschaft mit eher geringem Renommee verbunden seien: „Wir sind so erzogen [...], dass wir unseren Platz in der Küche der Sache haben, in der Küche der Forschung, immer in dem Bereich, der nicht glamourös, nicht sichtbar ist“ (Prof. Ribeiro). Viele der brasilianischen wie deutschen Professorinnen haben zudem das Gefühl, dass sie grundsätzlich mehr leisten müssten, um die gleiche Anerkennung wie ihre männlichen Kollegen zu erfahren. Die brasilianische Professorin da Cruz geht davon aus, dass das männliche Geschlecht bereits eine Form von Kapital sei, das Männern a priori eine größere Anerkennung garantiere.

Was das Verhältnis der Professorinnen mit weiblichem Personal oder Kolleginnen angeht, so scheint dieses ein ambivalentes:

PROF. NEUDECK [deutsche Professorin]: „Na ja, vielleicht, also nicht grundsätzlich und durchgängig, das würde ich nicht sagen, aber es gibt schon manchmal... kann es sowohl, kann es leichter sein, Solidarität herzustellen unter Frauen als auch kann die Konkurrenz härter sein als im Vergleich zu Männern. Doch, das habe ich auch nicht selten er-

lebt, also da weiß ich auch, das entspricht auch der Erfahrung anderer Frauen [...]. Das hängt, also Männer sind auch untereinander Konkurrent, aber da würde ich sagen, das ist irgendwie eher gleich verteilt [lacht], bei Frauen ist das manchmal, kann das nen bisschen extremer werden.“

DL: „Warum glauben Sie, ist das? Weil es weniger Frauen gibt?“

PROF. NEUDECK: „Ja, weil es weniger Frauen gibt und dann, ja, wie soll ich sagen? Die Maßstäbe, die dann angelegt werden, sind dann irgendwie spezieller, die sind weniger abstrakt oder generalisiert und dann vermischen sich so ganz komische Sachen, ob man jemand leiden kann oder nicht, obwohl das mit der Sache gar nichts zu tun hat und so Geschichten, glaub ich, spielen da stärker ne Rolle, also dass da ne höhere Neigung ist, Dinge zu personalisieren, zum Beispiel. Und ich glaube, das kann man auch verstehen, das hängt damit zusammen, dass für Frauen die Professionalisierung in dem Feld eben schwieriger ist, weil sie in der Minderheit sind und es wäre ja ein Merkmal eines professionellen Habitus, wenn man mit Konkurrenz in einer bestimmten Art und Weise umgeht und es nicht persönlich nimmt.“

Dass die Konkurrenz unter Frauen eine eher personalisierte zu sein scheint, zeigt sich auch daran, dass die Gestaltung privater Lebensentwürfe offenbar eine Rolle in Konkurrenzbeziehungen zwischen Frauen spielt:

PROF. NEUDECK [deutsche Professorin]: „Ich glaube, dass eine Linie der Konkurrenz unter Frauen im Wissenschaftsbetrieb auch über diese Schiene mit dem Kinder haben oder nicht haben läuft. Und was ich erlebt habe, dass diese älteren Professorinnen häufig eben kinderlos waren und sicher auch einen schwierigeren Weg hatten und höheren Preis bezahlt haben und dass sie das manchmal nicht unbedingt, na, wie soll ich sagen? offener gemacht hat, sondern eher in gewisser Weise auch härter, also sie haben sich stärker diesem männlichen Wissenschaftsbetrieb angepasst und auch stärker vermännlicht und haben dann sicher auch die jüngeren, nachkommenden Frauen, die sich nicht mehr so anpassen mussten und auch einen anderen Weg gehen konnten, vielleicht auch beneidet und das hat sich manchmal nicht positiv ausgewirkt, würd ich... oder sagen wir mal, oder das muss nicht unbedingt dann Solidarität befördern, sondern kann auch eher Konkurrenz befördern. Das kann ich schon nachempfinden.“

Die unerfüllten Lebenswünsche von Frauen und das damit einhergehende Leid sowie die Ressentiments scheinen dafür zu sorgen, dass Frauen durch ihr Verhalten gegenüber anderen Frauen selbst dazu beitragen, dass die leiderzeugenden Verhältnisse bestehen bleiben. Aber auch im privaten Umfeld sei das Verhältnis zwischen Frauen, so Professorin Campos, zuweilen von Konkurrenz bestimmt:

PROF. CAMPOS [brasilianische Professorin]: „Die Frauen sind... ich glaube, in dieser Gesellschaft wird die Kontrolle der weiblichen Rolle an Frauen delegiert. Es sind zum Beispiel die älteren Frauen, die dies [die Kontrolle] bei jüngeren Frauen übernehmen in familiären Beziehungen und Arbeitsbeziehungen, das ist noch häufig so.“

DL: „Wie? Das habe ich nicht verstanden... dass ältere Frauen...?“

PROF. CAMPOS: „Sie müssen häufig Kontrolle über jüngere Frauen ausüben, auch was das sexuelle Verhalten anbelangt, weil eine jüngere Frau die ehelichen Beziehungen gefährden könnte, in einem patriarchalischen Kontext, denn im patriarchalischen Gefüge ist es Männern sehr viel eher gestattet, sich mit anderen Frauen einzulassen, also elementar aus der Sicht der ehelichen Arrangements ist es zu schauen, welche andere Frauen noch verfügbar sind [ohne Partner] und wie diese... das ist sehr grausam. Ich hatte eine französische Freundin [...], die, als sie sich scheiden ließ, auf einmal nicht mehr vom Freundes-

kreis eingeladen wurde und sie war eine sehr schöne Frau und [...] es waren die Frauen, die sie nicht mehr einladen wollten, das nahm sie deutlich wahr...“

DL: „Aus Angst, dass...“

PROF. CAMPOS: „„Sie ist alleine, wie wird es sein?“ Der Patriarchalismus ist sehr grausam in dieser Hinsicht, weil er die Frauen in einen Konkurrenzkampf bringt.“

Das patriarchalische Gesellschaftsmodell schürt offenbar das Konkurrenzverhalten unter Frauen zum einen über Gefühle von Missgunst und Neid, die auftreten, wenn es anderen Frauen gelingt, den mit der weiblichen Rolle verknüpften gesellschaftlichen Zwängen zu entfliehen und zum anderen über Ängste, die in engem Zusammenhang mit der Funktion der Frauen als Prestigeobjekte zu stehen scheinen. Erfüllen Frauen diese Funktion nicht mehr, beispielsweise weil sie nicht mehr dem herrschenden jugendlichen Schönheitsideal entsprechen, wächst die Gefahr, vom Lebenspartner für eine Frau, die dieses Schönheitsideal erfüllt, verlassen zu werden. Frauen sind im beruflichen wie privaten Umfeld offenbar einem ungleich höheren Konkurrenzdruck als Männer ausgesetzt. Es scheint, als müssten sie ständig um ihre Position bangen, sei es in der Partnerschaft oder in Arbeitsbeziehungen. Die empfundene Bedrohung geht offenbar mit dem Gefühl einher, die eigene Position fortwährend verteidigen zu müssen. Unter den Verteidigungsstrategien lassen sich defensivere und aggressivere Formen unterscheiden. Als defensive Form kann das von Professorin Campos beschriebene Vermeidungsverhalten gelten: Verheiratete Frauen laden eine befreundete, attraktive Frau nach deren Scheidung nicht mehr ein. Ein gesellschaftlich bedingter Konflikt wird durch Arrangements auf privater Ebene umgangen. Als Beispiel einer aggressiveren Form der Abwehr kann die von einigen weiblichen Vorgesetzten offenbar gegenüber weiblichen Mitarbeitern ausgesprochene Bedrohung angeführt werden: „„Also, Moment mal, wenn du jetzt hier schwanger bist, dann nimmst du die Wissenschaft nicht ernst und das geht nicht und du musst doch die hehre Wissenschaft und...““, wie sie Professorin Schorn von einigen ihrer weiblichen Mentees geschildert wurde.

Abschließend lässt sich festhalten, dass die Frauen dieser Untersuchung aufgrund der aufgezeigten Formen sozialer Ungleichheit vor eine Vielzahl von Konflikten und Dilemmata gestellt sind. Während sich der gestiegene Leistungs-, Zeit- und Konkurrenzdruck bei brasilianischen und deutschen Professorinnen als Verlust der Muße äußert, findet dieser bei deutschen Raumpflegerinnen seinen Ausdruck in der Langeweile. Die brasilianischen Raumpflegerinnen scheinen von den vier Frauengruppen am wenigsten unter Zeitdruck und Langeweile zu leiden,

offenbar ist ihr Zeiterleben und ihre Zeitgestaltung von wirtschaftlichen Rationalitätskriterien noch weitgehend unberührt. Dies liegt vermutlich zum einen an den Arbeitsbedingungen (geringeres Arbeitspensum im Vergleich mit ihren deutschen Kolleginnen) und zum anderen an den außerberuflichen Lebenszusammenhängen. In den ärmeren Stadtteilen Brasiliens findet das Leben auf der Straße statt, es herrscht ein reger Austausch mit Familienangehörigen verschiedener Generationen, die meist unter einem Dach wohnen, sowie mit der Nachbarschaft. Das Leben in großen Gemeinschaften lässt Gefühle wie Langeweile offenbar weniger zu.

Anders als die Professorinnen sind deutsche wie brasilianische Raumpflegerinnen mit Existenznöten und gesellschaftlicher Missachtung konfrontiert. Nicht zufällig scheint die Verquickung bestimmter Merkmale (Geschlecht, ethnische Zugehörigkeit und soziale Herkunft) mit dem Maß an gesellschaftlicher Anerkennung, das Personen gewährt bzw. entzogen wird, einherzugehen. Die Wahrscheinlichkeit, als anerkennenswert zu gelten, sinkt offenbar, wenn man weiblich ist, eine dunklere Hautfarbe hat und aus einem sozial schwächeren Milieu stammt.⁸⁸ Aber auch die Bildungsaufsteigerinnen unter den deutschen Professorinnen kennen Konflikte aufgrund milieuspezifischer Ungleichheit. So berichten einige der Frauen, dass deren Eltern ihre berufliche Karriere mit Sorge betrachteten, da sie fürchteten, sie könnten ihre Tochter durch den Aufstieg in ein höheres soziales Milieu verlieren. Zudem werden die Entstehung sozialer Distanzen und damit verbundene Spannungen angesichts der gesellschaftlich herausgehobenen Stellung als Professorin im Freundes- und Bekanntenkreis geschildert, die sich z.B. in Fragen der Art „Darf man dich überhaupt noch anrufen?“ (Prof. Seidel) äußerten.

Was die geschlechtsspezifische Ungleichheit betrifft, ist diese den Schilderungen der Frauen nach zu urteilen, in Brasilien stärker ausgeprägt als in Deutschland. So berichtet keine der befragten brasilianischen Professorinnen, dass deren Ehemann seine Arbeitszeit einschränkte, um sich stärker an der Haus- und Erziehungsarbeit zu beteiligen. In der brasilianischen Unterschicht scheint die Ungleichheit zwischen den Geschlechtern am eklatantesten, in der Männer meist kaum einen Beitrag zur Haus- und Erziehungsarbeit noch zum Familienunterhalt leisten. In Deutschland scheint sich in den bildungsbürgerlichen Schichten der

⁸⁸ Mit den Interdependenzen zwischen Geschlecht, Ethnie und sozialem Milieu haben sich u.a. folgende Autorinnen befasst: Rommelspacher (2006), Degele und Winker (2007), Walgenbach (2012), Becker-Schmidt (2007), Klinger und Knapp (2007).

stärkste Wandel im Hinblick auf das Geschlechterverhältnis zu vollziehen. So berichten nicht wenige Professorinnen, dass ihre Lebenspartner und sie sich die Erziehungs- und Hausarbeit teilen. Dieser Wandel spiegelt sich auch in den gesetzlichen Regelungen wider. In Deutschland wird ein Mutterschaftsurlaub von 14 Wochen gewährt, einen Vaterschaftsurlaub gibt es nicht, dafür jedoch die, wenn auch unbezahlte, 36-monatige (inkl. Mutterschutz) Elternzeit, die sich Mütter und Väter teilen können. Angestellte Frauen in Brasilien haben hingegen lediglich das Recht auf 120 Tage Mutterschaftsurlaub (Beamtinnen auf 160 Tage), während der Vaterschaftsurlaub auf fünf Tage beschränkt ist.

In beiden Ländern scheint der Weg zu echter Chancengleichheit jedoch noch weit, denn für eine sozial gerechtere Gesellschaft bedarf es nicht nur einer anderen Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern, sondern auch zwischen den sozialen Milieus. Mit den Überlegungen von Professorin Neudeck, die dieses Thema aufgreift, möchte ich dieses Kapitel schließen:

PROF. NEUDECK: „Ich glaube schon, man muss sich, auch wenn ich denke, die Regeln wissenschaftlicher Freiheit müssen eingehalten werden, muss man sich aber trotzdem auch damit konfrontieren, unter welchen Bedingungen man selber Wissenschaft betreibt und das heißt eben auch, man ist dann vielleicht auch freigestellt für Wissenschaft, weil andere ne Arbeit machen, die man nicht selber macht, das ist das typische Beispiel mit den Dienstboten [lacht], dass man eben dann alles delegiert, was man nicht so gerne macht und dann dafür den Freiraum hat für andere Tätigkeiten, aber ich glaube [...], dass wenn man das abschneidet, diese Erfahrungen, diese anderen Arbeitserfahrungen und auch dass man selber nur eben unter bestimmten Bedingungen arbeiten kann, weil andere andere Arbeiten machen, dann ist das einfach nicht gut für den Erkenntnisprozess und ich mein, für Frauen in der Wissenschaft ist natürlich immer dieses Beispiel mit den Kindern, dass sich eigentlich wissenschaftliche Arbeit mit Kindern, insbesondere wenn sie klein sind, nicht so gut vereinbaren lässt, was ja auch in Deutschland so ne sehr ausgeprägte Vorstellung ist, und da glaube ich einfach, wenn man... es ist ganz zentral, dass man die Erfahrung, die man in so einem Lebensbereich macht, also dass man sich um Kinder kümmert oder meinetwegen auch um ältere Familienangehörige oder..., einfach auch andere Lebenserfahrungen, dass man die nicht abschneidet, sondern dass man die eigentlich mit reinnimmt.

10 Resümee und Ausblick

Den Anstoß zur vorliegenden Arbeit gaben die in Bourdieus Theorie der sozialen Ungleichheit folgenden noch offenen Fragen: Wie bildet sich der Habitus? Wie kann man sich den Prozess der Einverleibung der für den Habitus konstitutiven Wahrnehmungs-, Denk-, Gefühls- und Handlungsschemata vorstellen? Wie funktioniert das praktische, begriffslose Erkennen? Welcher Symbolbegriff liegt der symbolischen Gewalt zugrunde? Was bedeutet unbewusst im Hinblick auf den Habitus? Warum ist die Bewusstwerdung über den eigenen Habitus nicht hinreichend, um sich von diesem zu lösen? Woher rühren die im Habitus angelegten emanzipativen Bestrebungen und wogegen richten sich diese?

Zentrales Anliegen der Arbeit war die Konzeptionalisierung der für Bourdieus Theorie der sozialen Ungleichheit wesentlichen, von ihm jedoch wenig ausgearbeiteten Begriffe des Unbewussten sowie des Symbolischen. Das entwickelte psychoanalytisch-semiotische Habituskonzept, das im Wesentlichen aus der Zusammenführung von Bourdieus Habitus Theorie mit Lorenzers Sozialisationstheorie und Peirces Zeichentheorie besteht, erwies sich als fruchtbarer Ansatz, um die von Bourdieu gelassenen Lücken zu schließen. Im Folgenden sollen die durch dieses Konzept in theoretischer wie empirischer Hinsicht gewonnenen Einsichten noch einmal zusammengefasst werden. Dabei gehe ich zunächst der Frage nach, welche Erklärungskraft die interdisziplinäre Perspektive für Bourdieus Theorie sozialer Ungleichheit bietet. Im Vordergrund der theoretischen Betrachtung stehen die Habitusgenese, die unterschiedlichen Habitusfunktionen, die psychoanalytisch-semiotische Neukonzeption der Begriffe ‚vorbewusst‘, ‚unbewusst‘ und ‚bewusst‘ sowie deren Übertragung auf den Habitus. Des Weiteren wird die Tendenz des Habitus zur sozialen Reproduktion sowie die Möglichkeit seiner Veränderung erörtert. Im Anschluss an die Zusammenfassung der Ergebnisse aus dem Theorie- teil wird die Relevanz des psychoanalytisch-semiotischen Ansatzes für die empirische Untersuchung dieser Arbeit diskutiert und die wichtigsten Ergebnisse der vier Gruppendiskussionen präsentiert. Abschließend werden mögliche Forschungsperspektiven aufgezeigt.

Lorenzers Interaktionstheorie und Peirces Zeichentheorie sind wie zwei Seiten einer Medaille, wobei erst die Einsicht in deren Zusammenhang die Genese des Habitus und das Entstehen menschlicher Subjektivität verständlich machen. Während Peirce darauf aufmerksam gemacht hat, dass die Bildung von Subjektiv-

vität untrennbar verbunden ist mit der Semiose, ist es Lorenzers Verdienst, den semiotischen Prozess als zutiefst sozial geprägten Vorgang sichtbar gemacht zu haben. Mittels der Lorenzerschen Sozialisationstheorie lässt sich Bourdieus Vorstellung von der „Arbeit an der Sozialisation der Triebe“ (Bourdieu 2001, S. 213), die in „eine[m] ständigen Austausch“ (ebd.) zwischen Eltern und Kind erfolge und „in hohem Maße affektgeladen“ (ebd.) sei, konkretisieren. Im Zentrum der Überlegungen Lorenzers zur Primärsozialisation steht das körperlich-leibliche Interaktionsgeschehen zwischen Mutter und Kind in der vorsprachlichen Phase. Dieses Interaktionsgeschehen wird durch einen kontinuierlichen Vermittlungsprozess zwischen den sozial geprägten Befriedigungsangeboten der Mutter und den kindlichen Trieben bestimmt. Vermittelt durch die Mutter ist das Gesellschaftliche von Beginn an konstitutiv für die kindliche Subjektivität. Dies bedeutet in Lorenzers Verständnis jedoch nicht, dass das Subjekt im Gesellschaftlichen aufgehe, denn dem Einfluss der Gesellschaft seien durch die drängenden körperlich-leiblichen Bedürfnisse des Kindes Grenzen gesetzt.

Lorenzer geht davon aus, dass sich die frühen körperlich-leiblichen Interaktionen zwischen Mutter und Kind durch deren stetige Wiederholung zu Interaktionsformen verdichten. Der Begriff ‚Form‘ weist darauf hin, dass sich eine feste Verbindung zwischen verschiedenen Komponenten etabliert hat. Dies ist im Peirceschen Zeichenverständnis bereits ein hinreichendes Kriterium für ein Zeichen. Aus semiotischer Sicht haben die Interaktionsformen daher Zeichencharakter. Die Bezugspersonen des Kindes spielen im Hinblick auf die Zeichenbildung eine Schlüsselrolle. Zwingende Voraussetzung für die Bildung von Zeichen ist die prompte und kohärente Reaktion der Bezugspersonen auf kindliche Bedürfnisse, denn Zeichen entstehen durch Wiederholung, sie müssen eingeübt werden. Werden die Bedürfnisse des Kindes nicht in dieser Weise beantwortet, wird der semiotische Prozess gestört. Gewohnheit und Interaktion spielen eine zentrale Rolle im semiotischen Prozess. Zeichen sind im Grunde genommen nichts anderes als Gewohnheiten, die in Interaktionen mit anderen entstehen. Der Habitus lässt sich in dieser Lesart als Konglomerat der in der Ontogenese erlernten Zeichen verstehen. In Abhängigkeit des sozialen Milieus unterscheiden sich die Interaktionsformen und damit auch die Zeichen, die den Habitus konstituieren

In der vorsprachlichen Phase ist das Zeichenverstehen auf Ikone und Indizes beschränkt. Der Habitus operiert zunächst also lediglich auf der Gefühls- und Handlungsebene. Mit dem Spracherwerb findet die Zeichen- und Habitusbildung

betreffend ein qualitativer Sprung statt. Die sich herausbildenden abstrakten Symbole ermöglichen dem Habitus nun auch kognitiv anspruchsvolle Denkvorgänge. Mit zunehmender Komplexität der Zeichen werden die Wahrnehmungs-, Gefühls-, Handlungs- und Denkschemata des Habitus immer differenzierter. Das *denkende* Bewusstsein ist nun Peirce zufolge nicht etwas substanziell anderes als das *fühlende* und *handelnde* Bewusstsein der vorsprachlichen Phase. Die verschiedenen Bewusstseinsstufen sowie die ihnen zugehörigen Zeichen bilden Peirce zufolge vielmehr ein Kontinuum, d.h., auch die abstraktesten Symbole haben einen affektiven, praxeologischen Unterbau. Übertragen auf den Habitus bedeutet dies, dass auch die kognitiven Leistungen des Habitus wie Denken und Erkennen einen affektiven Anteil haben. Die Einsicht, dass Erkennen auch Fühlen impliziert, ermöglicht ein fundiertes Verständnis für das Funktionieren des praktischen Erkennens, das Bourdieu aufgrund der ihm fehlenden Theorie der Habitusgenese nur umschreiben, aber nicht erklären konnte.

Aus semiotisch-psychoanalytischer Perspektive lassen sich drei wesentliche Funktionen des Habitus differenzieren: seine Erkenntnisfunktion, sein sozialer Orientierungssinn sowie seine Funktion als soziales Signum. Die Erkenntnisfunktion des Habitus ist das Resultat der in der Ontogenese erlernten Zeichen, auf denen die Wahrnehmungs-, Gefühls- und Denkschemata beruhen. Diese Schemata haben die Qualität von Legizeichen, denn sie sind nicht direkt beobachtbar, aber generativ für die wahrnehmbaren Zeichen, die der Habitus hervorbringt. Das Erkenntnisvermögen des Habitus ist abhängig von den zur Verfügung stehenden Legizeichen, d.h., mit bestimmten Wahrnehmungs-, Denk-, und Gefühlsschemata sind auch bestimmte Verstehens- und Erkenntnisgrenzen gesetzt. Der soziale Orientierungssinn des Habitus, der dafür sorgt, dass man die je angestammte Position im sozialen Gefüge einnimmt, setzt das Verstehen sozialer Zeichen voraus, was aufgrund deren Arbitrarität entwickelter kognitiver Fähigkeiten bedarf. Die Positionierung im sozialen Raum wird aber auch wesentlich durch Gefühle, wie Angst, Scham und Schuld gesteuert, die einen unmissverständlich darauf hinweisen, wenn man fehl am Platz ist. Bei kleinen Kindern, die die sozialen Zeichen noch nicht zu deuten wissen und denen Schuld- und Schamgefühle noch fremd sind, funktioniert der Habitus daher noch nicht als Orientierungssinn. Ihr Verhalten ist noch unbeeinflusst von sozialen Distinktionsbemühungen. Der Habitus fungiert neben seiner Funktion als Erkenntnisinstrument und Orientierungssinn aber auch selbst als soziales Zeichen. Alle sinnlich wahrnehmbaren Manifestatio-

nen des Habitus – angefangen vom Kleidungs-, Einrichtungs- und Sprachstil bis hin zu den Vorlieben für bestimmte Speisen oder Literatur – können als Repräsentanten gelten, die auf die Existenz eines bestimmten Habitus (einen kleinbürgerlichen, großbürgerlichen, weiblichen, männlichen etc.) verweisen. Als soziale Signale haben die Habitus Symbolcharakter, d.h., sie sind willkürlich. Dies lässt sich daran verdeutlichen, dass ein Anzug für die Angehörigen eines von der westlichen Zivilisation noch unberührten Indianerstamms keine Bedeutung hat, weil sie nicht auf die soziale Stellung des Anzugträgers schließen können.

Der psychoanalytisch-semiotische Ansatz trägt zudem zu einem differenzierten Verständnis des Unbewussten bei, wodurch sich Bourdieus Schwierigkeiten mit dem Begriff des Unbewussten, den er in seinen verschiedenen Facetten nicht zu fassen bekam, auflösen lassen. Die aus der Verbindung von Lorenzers Sozialisationstheorie und Peirces Zeichentheorie hervorgegangene psychoanalytisch-semiotische Konzeptionalisierung des Unbewussten ermöglicht die Integration der deskriptiven und der dynamischen Betrachtungsweise des Unbewussten, die Freud zwar zu differenzieren, aber aufgrund fehlender Kenntnisse auf dem Gebiet der Semiotik nicht zusammenzubringen vermochte. Mittels der psychoanalytisch-semiotischen Neukonzeption der Freudschen Begriffe ‚vorbewusst‘, ‚unbewusst‘ und ‚bewusst‘ lassen sich diese sowohl in ihrer Genese als auch ihren Wirkmechanismen besser verstehen.

In deskriptiver Perspektive ist das Unbewusste nicht verdrängt, sondern vorbereusst im Sinne des Latenten, Impliziten. Unbewusstes und Bewusstes sind in dieser Perspektive nicht als verschiedene Sinnsysteme, sondern lediglich als verschiedene Abstufungen innerhalb eines Kontinuums zu verstehen. Die Abstufungen lassen sich anhand Peirces Kategorienlehre der Erstheit, Zweitheit und Drittheit veranschaulichen. Ontogenetisch betrachtet ist das Vorbewusste die älteste Kategorie, deren Bildung eng verwoben ist mit den frühen Interaktionsformen. Zentrale Erkenntnisinstrumente des Vorbewussten sind der Körper und der Leib. Mit Blick auf die Kategorienlehre kann das Vorbewusste als Bewusstsein auf der Stufe der Erst- und Zweitheit verstanden werden. Es handelt sich um ein fühlendes und handelndes Bewusstsein, das auf die Verwendung von Ikonen und Indizes beschränkt ist. Mit dem Spracherwerb entsteht das drittheitliche, symbolisch organisierte Bewusstsein, dem neben Gefühlen und körperlich-leiblichem Reagieren auch Begriffe zur Verfügung stehen. Symbole ermöglichen dem Kind aufgrund ihres hohen Abstraktionsgrades die Einnahme der exzentrischen Positi-

on, die Grundvoraussetzung für die Entwicklung des autobiographischen Selbst ist. Anders als Ikone und Indizes sind Symbole gänzlich arbiträr. Die Verbindung zwischen Repräsentamen, Interpretanten und Objekten ist rein konventioneller Natur. Konventionen sind wiederum Ausdruck einer bestimmten sozialen Ordnung. Mit dem Spracherwerb gewinnen die in einer Gesellschaft geltenden sozialen Normen daher zunehmend an Einfluss auf das kindliche Fühlen, Handeln und Denken.

Das symbolische Bewusstsein betreffend habe ich in Anlehnung an die Piagetschen Konzepte der Assimilation und Akkomodation zwei Formen – das assimilierende und das akkommodierende Denken – unterschieden. Während des assimilierenden Denkens werden die Erkenntnisinstrumente selbst nicht in Frage gestellt. Das assimilierende Denken ist nur zur „assimilatorische[n] Interpretation“ (Bourdieu 1974, S. 168) fähig. Es handelt sich beim assimilierenden Denken daher vielmehr um eine Aktualisierung von Denkgewohnheiten als um Reflexion. Beim akkommodierenden Denken werden die Erkenntnismittel hingegen stets mit reflektiert, d.h., man ist sich darüber bewusst, dass die eigenen Erkenntnisinstrumente, die Erkenntnis sowie das Erkannte selbst einen Zeitkern haben. Das akkommodierende Denken befähigt zur Metareflexion, der Reflexion der Erkenntnisbedingungen. Aufgrund des hohen Abstraktionsvermögens, das zu seiner Verwirklichung erforderlich ist, bildet sich das akkommodierende Denken im ontogenetischen Prozess erst relativ spät heraus.

In dynamischer Perspektive werden Unbewusstes und Bewusstes als antagonistische Sinnbereiche betrachtet. Das Unbewusste ist in dieser Perspektive das mit dem Bewussten nicht zu Vereinbarende und darum Verdrängte. Die Genese des dynamischen Unbewussten lässt sich anhand der Lorenzerschen Sozialisationstheorie erläutern. Wie bereits erwähnt, sind die in der Mutter-Kind-Dyade entwickelten Interaktionsformen Lorenzer zufolge das Ergebnis eines dialektischen Vermittlungsprozesses zwischen den sozial überformten Befriedigungsangeboten der Mutter und den körperlich-leiblichen Bedürfnissen des Kindes. Das in diesem Vermittlungsprozess angelegte Konfliktpotenzial erfährt durch die Spracheinführung, in deren Zuge die sozialen Normen für die Mutter-Kind-Interaktionen an zusätzlicher Bedeutung gewinnen, seinen vorläufigen Höhepunkt. Körperlich-leibliche Bedürfnisse des Kindes, die sich mit den in Sprache enthaltenen Normen nicht vereinbaren lassen, müssen verdrängt werden. Da die Verdrängung ein komplexer kognitiver Vorgang ist, der von einem bereits gebildeten Ich geleistet wer-

den muss, ist die Entstehung des dynamischen Unbewussten an den Spracherwerb geknüpft.

Im Hinblick auf den vom Subjekt geforderten Triebverzicht ist das dynamische Unbewusste leiderzeugendes Verdrängtes. Die verpönten Triebwünsche sind durch die Verdrängung jedoch nicht verschwunden, sondern drängen weiterhin auf ihre Befriedigung, sei es in Form von Symptom- und Ersatzbildungen oder Tagträumen. Das dynamische Unbewusste kann daher als *leiblich-sinnliches Gegensystem* zum Bewusstsein gelten. Lorenzer hat mit seiner Sozialisationstheorie wesentlich dazu beigetragen, den Leib in seiner Doppelbödigkeit – die ihm inhärente Tendenz zur Reproduktion des Sozialen sowie das ihm innewohnende Moment des Widerständigen – sichtbar zu machen. Letztere Perspektive auf den Leib blieb Bourdieu verschlossen, was ihm den Vorwurf einhandelte, sein Habitusbegriff sei deterministisch und könne soziale Veränderungsprozesse nicht erklären.

In Anlehnung an Freud bezeichne ich das Unbewusste in dynamischer Perspektive als ‚unbewusst‘ oder ‚verdrängt‘ und das Unbewusste in deskriptiver Betrachtungsweise als ‚vorbewusst‘. Synonym zu ‚vorbewusst‘ gebrauche ich auch die Begriffe ‚implizit‘ und ‚latent‘. Freud selbst hat auf den entscheidenden Unterschied zwischen vorbewusst und unbewusst hingewiesen, der darin besteht, dass unbewusste Inhalte aufgrund ihrer Unvereinbarkeit mit dem sozial Erwünschten anders als vorbewusste Inhalte nicht ohne psychische Widerstände zu Bewusstsein kommen können. Unter ‚bewusst‘ verstehe ich das Bewusstsein auf der Stufe der Drittheit, das mittels Symbolen operiert. Im Hinblick auf das Bewusste habe ich zwischen assimilierendem und akkommodierendem Bewusstsein differenziert.

Die verschiedenen Bewusstseinsmodi – vorbewusst, unbewusst und bewusst – stehen nun nicht unvermittelt nebeneinander, sondern sie unterliegen, haben sie sich erst einmal gebildet, wechselseitigen Einflüssen. So wird das vorbewusste Wahrnehmen, Fühlen und Handeln nach dem Spracherwerb vom assimilierenden Denken begleitet. Im Geiste kommentiert man seine Gefühle und Handlungen; man sagt sich, dass man sich unwohl fühlt, dass man lieber woanders wäre etc. Diese Form des Denkens ist jedoch, wie bereits ausgeführt, nicht reflexiv, sondern konstatiert lediglich den gegebenen Zustand. Das assimilierende Denken hinterfragt nicht, *warum* man so fühlt, so denkt, so handelt etc. Es handelt sich um eine Form des Denkens und Erkennens ohne objektivierende Distanz.

Das Unbewusste wie das Bewusste gründen auf den leiblich-praktischen Strukturen des Vorbewussten. Das vorbereusste Fundament des Unbewussten zeigt sich insbesondere an den drängenden körperlich-leiblichen Impulsen, die sich z.B. in Gestalt von psychosomatischen Erkrankungen ihren Weg ins Bewusstsein bahnen. Das Unbewusste manifestiert sich jedoch auch in der Sprache. Durch die Mechanismen der Verschiebung und der Verdichtung, die ich unter Rekurs auf Zepf und Peirce ausführlich erläutert habe, werden die lebensgeschichtlich gebildeten Bedeutungen eines sprachlichen Zeichens verändert. Vershoben werden die affektiven und praxeologischen Anteile eines sprachlichen Zeichens, während dessen logischer Interpretant unverändert bleibt. So verschiebt der kleine Hans aus Freuds Fallbeispiel die Angst vor seinem Vater und seiner Mutter und den damit verbundenen Impuls wegzulaufen auf Pferde, was dazu führt, dass die Angst und der Handlungsimpuls nicht länger mit den Zeichen ‚Papa‘ und ‚Mama‘, sondern mit ‚Pferd‘ verknüpft sind. Im Hinblick auf den logischen Interpretanten findet jedoch keine Vermischung statt. Hans weiß, dass mit ‚Mama‘ und ‚Papa‘ die Eltern eines Kindes gemeint sind und mit ‚Pferd‘ ein Tier.

Auch das unbewusste ‚Noch-Nicht‘ bedarf des sprachlich organisierten Bewusstseins, was sich an den Tagträumen veranschaulichen lässt. Diese setzen einen differenzierten Ich- und Zeitbegriff voraus und werden daher erst mit dem Spracherwerb möglich. Die aufgezeigten Interdependenzen zwischen Vorbewusstem, Unbewusstem und Bewusstem machen verstehbar, warum es möglich ist, das Unbewusste über das Bewusste und Vorbewusste aufzuspüren, wie es die *talking cure* der psychoanalytischen Therapie und die hermeneutischen Verfahren der empirischen Sozialforschung praktizieren.

Mittels der erläuterten psychoanalytisch-semiotischen Neukonzeption des Unbewussten kann der Habitus in seinem vorbereussten, unbewussten und bewussten Anteil bestimmt werden. Der praktische Sinn des Habitus – seine scheinbar intuitive Fähigkeit, soziale Zeichen zu lesen und sich ihnen entsprechend zu verhalten – lässt sich als der vorbereusste Anteil des Habitus fassen. Es handelt sich hierbei um jene Form der Unbewusstheit, die Bourdieu auf das „Vergessen der Geschichte“ (1987b, S. 105) zurückgeführt hat. An die Genese der einem einverleibten Erkenntnisinstrumente, mittels derer man fühlt, handelt und denkt, hat man keine Erinnerung, denn das autobiographische Gedächtnis war zu diesem Zeitpunkt noch nicht entwickelt. Dem Bewusstsein ist daher entzogen, dass es sich bei der eigenen Wahrnehmung nicht um die Wirklichkeit an sich handelt,

sondern dass jede Wahrnehmung bereits eine Interpretation von Wirklichkeit ist – eine Interpretation, die abhängig ist von den zur Verfügung stehenden Erkenntnismitteln. Der Leib ist zentrales Erkenntnisinstrument des praktischen Sinns. Dass die Gefühle einen wesentlichen Anteil am Erkennen der sozialen Zeichen haben, zeigt sich auch in der Alltagssprache, wie beispielsweise an der Redewendung ‚sich fehl am Platz *fühlen*‘. Gleichwohl erfordert das Entziffern sozialer Zeichen aufgrund deren Arbitrarität entwickelte kognitive Fähigkeiten, die zusammen mit dem Spracherwerb ausgebildet werden. Das praktische Erkennen wird vom assimilierenden Denken begleitet und kann daher, genau genommen, nicht als begriffsloses gelten, wie Bourdieu dieses häufig umschrieben hat. Nichtsdestotrotz ist diese Form des Erkennens nicht reflexiv, es handelt sich vielmehr um unhinterfragte Wahrnehmungs- und Denkgewohnheiten.

Die symbolische Gewalt beruht auf eben jenen impliziten Wahrnehmungs-, Denk-, Gefühls- und Handlungsmustern, die dafür sorgen, dass man handelt „*comme il faut*“ (Bourdieu 2001, S. 178). Auf diese Weise wird die soziale Ordnung beständig reproduziert. Die symbolische Gewalt ist eine höchst subtile, da unsichtbare Gewalt. Man selbst tut sich diese Gewalt an, indem man seinen Denk-, Gefühls- und Handlungsgewohnheiten im Alltag routineartig folgt. Es handelt sich jedoch nicht um einen bewussten, intentionalen Akt der Unterwerfung, sondern dieser vollzieht sich „außerhalb absichtlicher Kontrolle und Prüfung“ (Bourdieu 1987a, S. 727). Gerade darin besteht die Wirkmächtigkeit symbolischer Gewalt, denn man kann sich nur schwerlich gegen etwas wehren, von dessen Existenz man nichts weiß.

Der praktische Sinn hat aufgrund seines ausgeprägten leiblich-affektiven Charakters sowie der Tatsache, dass das Subjekt sich an die Genese seiner Erkenntnismittel nicht erinnern kann und sich diese seinem Bewusstsein daher entziehen, vorbewussten Charakter. Dennoch sind die Erkenntnisinstrumente nicht ohne Weiteres bewusstseinsfähig. Dies hängt zunächst weniger mit psychischen Widerständen zusammen als mit der anspruchsvollen kognitiven Leistung, die die Reflexion der Erkenntnismittel erfordert. Bei näherer Betrachtung scheint aber auch das dynamische Unbewusste einen Anteil daran zu haben, dass sich der Habitus in seiner Funktion als Erkenntnisinstrument nicht ohne Schwierigkeiten zu Bewusstsein bringen lässt. Denn die Auseinandersetzung mit der Frage, warum man gerade auf diese oder jene Weise denkt, fühlt und handelt, würde die Er-

kenntnisinstrumente auch in ihrer Funktion als Herrschaftsmittel sichtbar machen, die ja gerade verschleiert werden soll.

Als genuin vorbewusst können hingegen die mit einem Habitus verbundenen kulturellen Praktiken gelten. Die sozial erwünschten Wahrnehmungen, Gefühle und Handlungen, die der Habitus hervorbringt – was man gerne isst, wo man am liebsten einkauft, welche Möbel man schön findet, wie man sich kleidet –, sind ohne Schwierigkeiten bewusstseinsfähig. Die gesellschaftliche Funktion dieser Praktiken – die Aufrechterhaltung einer bestimmten sozialen Ordnung – ist jedoch, wie bereits erwähnt, verdrängt. Ausschlaggebend für die Verdrängung ist die Angst vor dem sozialen Ausschluss, die dazu führt, dass man das fühlt, denkt, sagt und tut, was gesellschaftlich erwünscht ist. Der Habitus kann in diesem Sinne als kollektive Ersatzbildung verstanden werden, die für die Bewältigung der Angst vor sozialer Isolation sorgt. Der Preis ist der Verzicht auf Wünsche und Lebensentwürfe, die den sozialen Erwartungen und Normen nicht entsprechen. Die Affekte in Form von Schuld und Scham sind neben der Angst maßgeblich an der Aufrechterhaltung des dynamischen Unbewussten beteiligt.

Die verpönten Triebwünsche, die ihren Ausdruck in Tagträumen, Fehlleistungen etc. finden können, verweisen jedoch zugleich auf etwas jenseits des eigenen Habitus, des eigenen sozialen Milieus und der sozialen Ordnung. Insofern ist im Habitus selbst die Möglichkeit seiner Veränderung angelegt. Andererseits gibt der Habitus aber auch den Rahmen vor, in dem diese Veränderungen stattfinden können. Dass das Neue im Gegebenen enthalten ist, also nicht voraussetzungslos und in seiner Entstehung und Entwicklung vom Gegebenen abhängig ist, hatte ich unter Rekurs auf Adornos Überlegungen zur Freiheit und Peirces Konzept des Synechismus herausgearbeitet.

Wie kommt das emanzipative Potenzial des Habitus nun zur Entfaltung? Den Anstoß zu emanzipativen Bestrebungen geben die Gefühle, die auf einen unzumutbaren Triebverzicht hinweisen. Aber auch die Reflexion ist elementarer Bestandteil des Emanzipationsprozesses, denn man muss die Ursachen seines Leidens erkannt haben und zur Überzeugung gelangt sein, dass sich diese beseitigen lassen. Weder die Bewusstwerdung noch das Leiden allein wären hinreichend, um sich aktiv für eine Veränderung des Gegebenen einzusetzen. Wäre man sich der leiderzeugenden Verhältnisse bewusst, aber emotional nicht betroffen, so würde der zum Handeln nötige Impuls fehlen. Ebenso handlungsunfähig wäre man, wenn man leiden würde, sich aber der Leidensursache nicht bewusst wäre.

Mit Bezug auf Peirce, Honneth und Adorno hatte ich weiterhin argumentiert, dass das Ziel emanzipativer Bestrebungen die antizipierte Anerkennung unbefriedigter Bedürfnisse ist und dass die größtmögliche Freiheit erreicht wäre, wenn Menschen sich in ihrer Bedürftigkeit wechselseitig anerkennen würden. Interessanterweise spielt die Liebe bei Peirce und Adorno und die Solidarität bei Honneth eine zentrale Rolle in ihren Überlegungen zur idealen Gesellschaft. Liebe bedeutet für Adorno die Anerkennung des Nichtidentischen. Übertragen auf den Habitus ist das Nichtidentische das, was jenseits der Gefühls-, Denk- und Handlungsgewohnheiten liegt.

Auf begrifflicher Ebene lässt sich das Nichtidentische durch das akkommodierende Denken erreichen, das auf die Überwindung des Denkens in Substanzen hinaus will. Dem akkommodierenden Denken geht es anders als dem identifizierenden, assimilierenden Denken um das Denken in Relationen, d.h. um die Integration des scheinbar Widerspruchsvollen. Dass ein solches Denken möglich ist, habe ich mittels der sprachtheoretischen Untersuchungen des Sprachforschers Carl Abel zu zeigen versucht. Abel geht davon aus, dass alle früheren Sprachen jener Relationenlogik, wie er diese für das Altägyptische nachweisen konnte, folgten. Die Begriffe dienten Abel zufolge ursprünglich dazu, Relationen sichtbar zu machen. Abel verdeutlicht dies an Begriffen des Altägyptischen, die ins Deutsche übertragen ‚fernnah‘, ‚bindentrennen‘ oder ‚altjung‘ lauten würden.

Die Verwirklichung des Nichtidentischen im Hinblick auf die Gefühls- und Handlungsebene würde bedeuten, dass auch die Grenze zwischen Subjekten nicht als radikale gedacht werden darf. Auf diesen Aspekt habe ich insbesondere mit Lorenzer, Honneth und Peirce aufmerksam gemacht. Rückt man die engen Interdependenzen zwischen Menschen, die zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse aufeinander angewiesen sind, in den Vordergrund, so wäre die ideale Gesellschaft die, die allen Menschen die größtmögliche Befriedigung ihrer Bedürfnisse – seien es materielle, geistige oder emotionale – erlaubt. Zur Entfaltung der größtmöglichen Freiheit kommt es, wenn sich die Individuen einer Gesellschaft gegenseitig die größtmögliche Befriedigung ihrer Bedürfnisse gewähren, denn eine symbolische Revolution und veränderte kulturelle Praxisformen lassen sich nur durchsetzen, wenn sie von der Mehrheit der Gesellschaft getragen werden.

Welche Relevanz haben die gewonnen theoretischen Einsichten nun für die empirische Untersuchung dieser Arbeit? Im Hinblick auf die methodologischen Implikationen hatte ich unter Bezug auf Peirce, Bourdieu und Zepf heraus-

gearbeitet, dass es keine unmittelbare Erkenntnis gibt, sondern jedes Erkennen bereits eine Interpretation von Wirklichkeit ist. Die eigene Wahrnehmung ist daher nicht mit der Realität gleichzusetzen. Jede Erkenntnis hat ein Bias, das bedingt ist durch die soziale Herkunft, das Geschlecht, die Kultur etc. Dieses Bias zu reflektieren ist zentraler Bestandteil des Forschungsprozesses. Der von Bourdieu geforderte epistemologische Bruch impliziert darüber hinaus, dass die Erkenntnismittel sowie das Erkannte einen Zeitkern haben. Von epistemologischer Bedeutung ist zudem die von Bourdieu und Peirce geteilte Annahme der Relationalität des Realen. Forschungsziel ist demnach das Entdecken verborgener Zusammenhänge in der sozialen Welt.

Ich hatte des Weiteren ausgeführt, dass die Unterscheidung zwischen hypothesenprüfendem und explorativem Forschungsdesign für die hermeneutische Sozialforschung, wie sie in der vorliegenden Arbeit praktiziert wurde, gegenstandslos ist, da diese beide Verfahren vereint. Ihren hypothesenprüfenden Charakter gewinnt sie durch die Explikation der heuristischen Annahmen, die eine erste Annäherung an das Forschungsfeld erlauben. Die Offenheit gegenüber dem, was im Forschungsprozess erfahren wird und die Bereitschaft, die heuristischen Annahmen gegebenenfalls zu modifizieren, zeichnet die Untersuchung als exploratives Verfahren aus. Am Bild der hermeneutischen Spirale lässt sich der beschriebene Forschungsprozess, in dem sich Theorie und Empirie wechselseitig kommentieren und ergänzen, verdeutlichen. In ähnlicher Weise verhält es sich mit den Erkenntnismodi der Induktion, Deduktion und Abduktion. Ich gehe davon aus, dass in einer Forschung, die sich um das Verstehen der wechselseitigen Bedingtheit von Gesellschaftlichem und Individuellem bemüht, alle drei Erkenntnisformen involviert sind. Mir scheint, als würden die Nahtstellen zwischen Gesellschaftlichem und Individuellem erst durch den Wechsel zwischen induktiver und deduktiver Perspektive sichtbar. Die Abduktion, die Einsicht in bislang unbekannte Zusammenhänge gewährt, ist gewissermaßen das Resultat dieses kontinuierlichen Perspektivenwechsels.

Der psychoanalytisch-semiotische Ansatz ermöglicht darüber hinaus tiefere Einsicht in das Funktionieren der hermeneutischen Methode. Im Zuge der psychoanalytisch-semiotischen Bestimmung von ‚bewusst‘, ‚vorbewusst‘ und ‚unbewusst‘ wurden die engen Interdependenzen zwischen den Kategorien deutlich. Diese Interdependenzen machen verständlich, warum und wie es möglich ist, dass sich über Sprache ein Zugang zu vorbewussten und unbewussten Inhalten herstel-

len lässt. Ferner ermöglicht die Verbindung mehrerer hermeneutischer Ansätze wie der Hermeneutik des Leibes, der Tiefenhermeneutik, der Habitushermeneutik und der semiotischen Hermeneutik, wie sie in dieser Untersuchung angestrebt wurde, einen methodischen Ansatz, der sich zur Erforschung des Habitus besonders gut zu eignen scheint.

Das entwickelte psychoanalytisch-semiotische Habituskonzept ist für die empirische Untersuchung dieser Arbeit aber vor allem deswegen bedeutsam, weil die Ergänzung um einen differenzierten Begriff des Unbewussten und des Symbolischen neue Zugänge zur empirischen Erforschung des Habitus eröffnet. Die durch die Zusammenführung von psychoanalytischer und semiotischer Perspektive ermöglichten Einsichten in die Genese des Habitus und seine Funktionsweise führten zu einer Präzisierung der Forschungsfragen, die die Grundlage für die empirische Untersuchung des Habitus bildeten. Von besonderem Forschungsinteresse war die Frage nach der Bedeutung des Habitus für die Persistenz, aber auch den Wandel sozialer Ordnungen. Ziel war es, die im Habitus der Befragten wirksamen repressiven wie emanzipativen Kräfte sichtbar zu machen.

Im Folgenden sollen nun die wichtigsten Ergebnisse der Gruppendiskussionen und Einzelinterviews, die ich mit deutschen wie mit brasilianischen Raumpflegerinnen und Professorinnen geführt habe, zusammengefasst werden. Die Darstellung der Ergebnisse erfolgt zunächst für jede Gruppe einzeln. Abschließend werden die Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen den vier Frauengruppen reflektiert.

Die Raumpflegerinnen, die an der Gruppendiskussion in Deutschland teilnahmen, waren von einer externen Gebäudereinigungsfirma angestellt und gehörten daher zu den sogenannten Fremdreinigerinnen. Zentrales Thema der Gruppendiskussion waren die Folgen der in den letzten Jahren sukzessive gestiegenen Leistungsanforderungen an das Reinigungspersonal. Die Raumpflegerinnen beklagten insbesondere die mit der Arbeitszeitverdichtung verbundene Erhöhung des Zeit- und Leistungsdrucks. In auffallendem Kontrast zur Unruhe und Hektik während der Arbeitszeit stand die Langeweile, die das Zeiterleben der Frauen bestimmte, wenn sie urlaubs- oder krankheitsbedingt längere Zeit nicht arbeiteten. Mit Bezug auf Fenichel, Lepenies, Revers und Adorno hatte ich herausgearbeitet, dass die Unruhe wie die Langeweile als Phänomene eines sich offenbar verstärkenden Entfremdungsprozesses verstanden werden können. Die Entfremdung rührt einerseits daher, dass die Frauen sich mit dem Resultat ihrer Arbeit – der

aufgrund der Zeitknappheit nur mehr möglichen oberflächlichen Reinigung – nicht länger identifizieren können. Die hohen Leistungsrichtlinien geben ihnen zudem das Gefühl, den Anforderungen nicht gewachsen zu sein. Das Gefühl des Versagens wird durch die von Eigenreinigerinnen durchgeführten Reinigungskontrollen, die die Reinigungsleistung der Fremdreinigerinnen stets bemängeln würden, noch verstärkt.

Die Interpretation hat des Weiteren gezeigt, dass das Phänomen der Entfremdung aufs engste verbunden ist mit der von Betroffenen erlebten gesellschaftlichen Missachtung. Als solche gilt den Raumpflegerinnen die geringe Anerkennung, die ihrer Arbeit im Allgemeinen entgegengebracht würde. Dies zeige sich bereits an den negativ konnotierten Begriffen wie ‚Putzfrau‘ oder ‚Putze‘. Im Arbeitskontext werde die fehlende Anerkennung daran deutlich, dass die Nutzer und Nutzerinnen der Gebäude (insbesondere die Studierenden) sie kaum grüßen würden, wenig Bemühung um die Wahrung sauberer Räumlichkeiten zeigten und zum Teil sogar für mutwillige Verunreinigungen verantwortlich seien. Als erniedrigend erleben die Frauen zudem, dass sie trotz der hohen Arbeitsbelastung und langer Arbeitszeiten ihren Lebensunterhalt kaum bestreiten könnten.

Die Reaktionen der Frauen auf die als demütigend erlebten Arbeits- und Lebensbedingungen schwanken zwischen Resignation und Empörung. Die Resignation ist eng verbunden mit dem Gefühl, nichts an den prekären Bedingungen ändern zu können. In der Empörung zeigt sich hingegen die Ahnung, dass die Verhältnisse auch andere sein könnten. Die Wut der Frauen richtet sich insbesondere auf die in der Reinigungskontrolle tätigen Eigenreinigerinnen. Die Verschiebung der Aggression auf die Eigenreinigerinnen habe ich als ‚Narzissmus der kleinen Differenzen‘ gedeutet, den Freud als relativ harmlose Befriedigung aggressiver Triebe charakterisiert. Diese Form der Aggression ist deshalb relativ harmlos, weil sie für die Frauen nicht bedrohlich ist. Würden sie ihre Wut hingegen auf die eigentlichen Verantwortlichen für ihre prekäre Lage, wie z.B. ihren Arbeitgeber, richten, könnte sie dies unter Umständen den Verlust ihres Arbeitsplatzes kosten.

Interessanterweise führt Fenichel das Aufkommen von Langeweile auf die Verdrängung eines Triebwunsches zurück. Die Verdrängung zeichnet sich nun gerade dadurch aus, dass sie das Subjekt von einem Teil seines Selbst entfremdet. Die Langeweile kann daher, wie bereits erwähnt, als Symptom der Entfremdung gelten. Ich hatte herausgearbeitet, dass die Raumpflegerinnen offenbar den

Wunsch verdrängt haben, sich gegen die demütigenden Arbeits- und Lebensbedingungen zu wehren. Die angesichts der prekären Arbeits- und Lebenssituation wachsende Empörung könnte jedoch dazu führen, dass die Frauen ihre Ängste, die der Verwirklichung ihres Wunsches nach Anerkennung im Wege stehen, überwinden.

An der untersuchten brasilianischen Universität wurde die Reinigungsleistung bereits vollständig von einer externen Gebäudereinigungsfirma übernommen. Den Raumpflegerinnen wurde wesentlich mehr Zeit für die Reinigung ihrer Arbeitsbereiche eingeräumt als den deutschen Raumpflegerinnen. Die Teilnehmerinnen der Gruppendiskussion waren anders als ihre deutschen Kolleginnen in Vollzeit und zudem zu den Kernarbeitszeiten beschäftigt. Ihr Verdienst war jedoch ähnlich gering wie der ihrer deutschen Kolleginnen. Zentrales Thema war auch die gesellschaftliche Missachtung. Wie ihre deutschen Kolleginnen hatten die Frauen das Gefühl, von den Nutzer und Nutzerinnen der Gebäude nicht wahrgenommen zu werden. Vor dem Hintergrund der geschilderten Erfahrung und unter Rekurs auf Honneths Abhandlung ‚Unsichtbarkeit‘ hatte ich die Bedeutung des Blicks im Akt des Anerkennens bzw. Nichtaner kennens analysiert. Entscheidend war die Einsicht, dass Nichtanerkennen Erkennen impliziert, während Erkennen nicht unbedingt Anerkennen bedeuten muss.

Im Zuge der weiteren Interpretation hatte ich herausgearbeitet, dass die Frauen im Wesentlichen vier Strategien im Kampf um Anerkennung verfolgen, die sich auf verschiedene in der Moderne miteinander konkurrierende Anerkennungspraktiken zurückführen lassen. Das Primat scheint gegenwärtig bei der Anerkennungspraxis, die Anerkennung in Abhängigkeit der Arbeit bzw. Leistung gewährt, zu liegen. Die dieser Anerkennungslogik folgenden Argumente zeigen sich an Stellen, an denen die Raumpflegerinnen unter Verweis auf ihre Arbeitsleistung, ihre Disziplin und ihren Fleiß mehr Anerkennung einfordern. Zuweilen werten die Raumpflegerinnen das mit dem meritokratischen Anerkennungsprinzip eng verbundene ökonomische Kapital aber auch ab (Geld verderbe den Charakter) und suchen eigene Kapitalsorten aufzuwerten. So heben sie die Herzenswärme als eine sie auszeichnende Fähigkeit hervor, die insbesondere im Umgang mit Kindern wichtig sei, und die reiche Mütter oft vermissen ließen.

Im Diskurs der Frauen findet sich neben Argumenten, die sich an der Würde durch Arbeit bzw. Leistung orientieren, ein weiteres Anerkennungsprinzip, das ich ‚Würde durch Gott/Religion‘ genannt habe. Unter Rekurs auf Margalit, der

dieses Prinzip an der Figur des Onkel Tom verdeutlicht, hatte ich interpretiert, dass dieses Anerkennungsprinzip den Frauen die Wahrung ihrer Würde trotz der erfahrenen gesellschaftlichen Missachtung ermöglicht, denn als Geschöpfe Gottes können sie sich bedingungslos anerkannt und geliebt fühlen. Aber auch in der Würde durch Gott findet sich der meritokratische Gedanke wieder, der sich in der Vorstellung von Sünde, Himmel und Hölle offenbart. Der richtende Gott, der belohnt und bestraft, steht in gewissem Widerspruch zum alle Sünden vergebenden, bedingungslos liebenden Gott. Mit Bezug auf Freud hatte ich darauf aufmerksam gemacht, dass die Religion die primäre Funktion hat, ihren Anhängern die Erfüllung von Triebwünschen in Aussicht zu stellen. Dabei handelt es sich sowohl um aggressive Triebe – das einem widerfahrende Unrecht soll gesühnt werden – als auch libidinöse Wünsche – man will für gute Taten belohnt werden. Ich hatte gezeigt, dass sich diese Wünsche auch bei den Raumpflegerinnen wiederfinden.

Der meritokratischen Anerkennungslogik diametral entgegengesetzt ist die allein aufgrund des Menschseins gewährte Anerkennung. Diese Legitimationsstrategie, die den Menschenrechten zugrundeliegt, wird an Aussagen der Raumpflegerinnen deutlich, in denen sie ihre Zugehörigkeit zur menschlichen Gattung hervorheben und aus dieser bestimmte Rechte ableiten.

In der Gruppendiskussion mit deutschen Professorinnen nahmen die wachsenden Leistungsanforderungen, insbesondere im Hinblick auf verwaltungstechnische Aufgaben sowie der an Universitäten generell zunehmende Leistungs- und Zeitdruck, einen großen Stellenwert ein. Die Professorinnen beklagten, dass diese Entwicklungen dazu geführt hätten, dass ihnen kaum mehr Zeit für die kreativen und befriedigenden Anteile ihrer Arbeit (Lehre und Forschung) bliebe. Die beschriebenen Konflikte hatte ich auf einen Wandel des Wissenschaftsverständnisses zurückgeführt, der sich im Begriff des Universitätsbetriebs andeutet. Die Bezeichnung der Universität als Betrieb weist auf die Übertragung der im industriellen Bereich vorherrschenden wirtschaftlichen Prinzipien auf die Universität hin. Das in der Wirtschaft vorherrschende Arbeitsverständnis hatte ich unter Rekurs auf Aristoteles als *Poiesis* charakterisiert. Die *Poiesis* galt Aristoteles eines freien Mannes für unwürdig, da diese der Erzeugung von Produkten und Profit verpflichtet sei. Von der *Poiesis* unterschied Aristoteles die Praxis, deren Ziel in der Tätigkeit selbst ruhe. Während die *Poiesis* für Aristoteles mit Unruhe (*Ascholia*) verbunden ist, ist die Praxis durch Muße (*Scholia*) bestimmt. Die Verbindung von *Poiesis* und *Ascholia* sowie Praxis und *Scholia* findet ihren Ausdruck in den von

Thomas von Aquin geprägten Begriffen ‚Vita activa‘ und ‚Vita contemplativa‘. Ich hatte herausgearbeitet, dass das Arbeitsverständnis der Universität offenbar zunehmend durch die Vita activa bestimmt wird. Ähnlich einem Unternehmen steht die Ergebnisorientierung im Vordergrund, wobei es vor allem um den quantifizierbaren ‚Output‘ geht, wie die *Anzahl* der Veröffentlichungen, die *Anzahl* der erfolgreich eingeworbenen Drittmittelprojekte etc. Die Vita contemplativa, die für wissenschaftliche Denk-, Lern-, Lehr- und Forschungsprozesse grundlegende Voraussetzung ist, scheint in der als Betrieb geführten Universität zunehmend zurückgedrängt zu werden. Während die mit der Vita contemplativa verbundenen Tätigkeiten von den Professorinnen als ‚eigentliche Arbeit‘ klassifiziert werden, die ihnen Befriedigung und Selbstverwirklichung ermöglichen, sehen sie in den der Durchsetzung der Vita activa geschuldeten Aufgaben, wie den immer häufiger durchzuführenden Evaluationsmaßnahmen, den ‚schrecklichen Rest‘.

Die Professorinnen erleben die Evaluationen aber nicht nur als zusätzliche Arbeitsbelastung, die sie von der eigentlichen Arbeit abhält, sondern der evaluative Blick, der sich im Zuge der Leistungsüberprüfungen auf sie richtet, hat ihnen zufolge auch etwas Demütigendes. Für die Interpretation aufschlussreich war in diesem Zusammenhang der von einer Professorin in Bezug auf die Evaluationen verwendete Begriff ‚voyeuristisch‘. Es folgte eine eingehende Analyse dieser Metapher, die ergab, dass die Professorinnen den evaluativen Blick als Angriff auf ihre Intimität und Würde erleben, da dieser sie zu einer Form der Selbstvermarktung nötigt, die sich mit ihrem Verständnis von menschlicher Würde nicht vereinbaren lässt.

Großen Raum nahm in der Gruppendiskussion zudem die Vereinbarkeit von Beruf und Familie ein, welche durch unterschiedliche Rollenerwartungen sowie wachsende Leistungsanforderungen im universitären Kontext nur schwer zu realisieren sei. Während im universitären Kontext tendenziell erwartet würde, dass Kinder die berufliche Leistungsfähigkeit von Professorinnen nicht beeinträchtigen dürften, sei die in der Gesellschaft verbreitete Erwartung, dass Frauen ihre berufliche Karriere den Kindern unterordnen sollten. Neben den gestiegenen Leistungsanforderungen in der Universität konstatieren die Professorinnen zudem eine erhöhte Anspruchshaltung an Mütter. Die Analyse dieser Ansprüche hat gezeigt, dass auch die Kindererziehung offenbar zunehmend von wirtschaftlichen Kriterien bestimmt wird. So scheint sich der gesellschaftliche Druck auf Eltern zu erhöhen, ihren Kindern die beste und sicherste Kinderausstattung zu bieten sowie

für deren optimale kognitive Förderung zu sorgen. Wie die Interpretation gezeigt hat, dient dies offenbar weniger dem Wohl der Kinder als der gezielten Vorbereitung für den Arbeitsmarkt. Die Angst der Eltern, die Kinder könnten ohne spezielle Fördermaßnahmen den steigenden Ansprüchen des Arbeitsmarktes nicht gewachsen sein, führt dazu, dass sie diesem Druck oft nachgeben. Die Mütter übernehmen in der von ökonomischen Interessen dominierten Kindererziehung offenbar die Rolle der Managerin, die für die bestmögliche Förderung des Kindes zu sorgen hat. Mit den wachsenden Ansprüchen an Mütter geht den Professorinnen zufolge eine Restauration alter Rollenbilder einher, denn eine berufliche Karriere sei mit den modernen Erziehungsansprüchen unvereinbar.

Vor ähnlichen Dilemmata standen auch die brasilianischen Professorinnen, die sich ebenfalls mit widersprüchlichen Rollenanforderungen und steigenden Leistungserwartungen konfrontiert sahen. Für die jüngeren Professorinnen, die nicht mehr wie noch ihre älteren Kolleginnen auf die Unterstützung von Dienstmädchen in der Kindererziehung und Hausarbeit zurückgreifen können, hat sich der Konflikt um die Vereinbarkeit von Beruf und Familie verschärft. Die Verwirklichung einer universitären Karriere und die Gründung einer Familie schließen sich den jungen Frauen zufolge aus. Als Ursachen für die Unvereinbarkeit dieser Lebensentwürfe nannten die Frauen ebenso wie ihre deutschen Kolleginnen die im Zuge der Kapitalisierung der Universität gestiegenen Forderungen an die ‚Produktivität‘ der Professorinnen sowie die geschlechtsspezifische Ungleichheit, die dafür Sorge, dass Frauen gesellschaftlich nach wie vor als Hauptverantwortliche für die Erziehungs- und Hausarbeit gesehen werden. Die Emanzipation der älteren Professorinnen, denen die Vereinbarkeit von Beruf und Familie aufgrund der Hilfe ihrer Dienstmädchen gelang, entpuppt sich bei näherer Betrachtung als Artefakt. Die geschlechtsspezifische Ungleichheit wurde durch die milieuspezifische offenbar lediglich verdeckt.

Auch die Arbeitsbeziehungen zwischen männlichen und weiblichen Professoren sowie deren Beziehungen zu Studierenden scheinen von traditionellen Rollenmustern geprägt zu sein. So übernahmen Frauen tendenziell auch in der Universität die ‚reproduktiven‘ Aufgaben. Während sich die Professorinnen stärker um Organisatorisches, studentische Belange und die Gemeinwesenarbeit kümmerten, widmeten sich ihre männlichen Kollegen den eher prestigeträchtigen ‚produktiven‘ Tätigkeiten, wie Veröffentlichungen oder der Einwerbung von Drittmitteln. Dies gelte insbesondere für die ältere Generation der Professoren und Profes-

sorinnen. Sich von den weiblichen Rollenerwartungen zu befreien, sei den Frauen zufolge sehr schwierig, da diese zum Teil aufs engste verwoben seien mit dem eigenen Selbstbild. Die Professorinnen reflektieren in diesem Zusammenhang, dass ihr Selbstbild in engem Zusammenhang mit der erfahrenen, geschlechtsspezifischen Sozialisation stehe, die zur Inkorporation der Mutterrolle geführt habe, die sich in der Gestaltung ihrer Beziehungen – in Arbeitsbeziehungen wie privaten Beziehungen – bemerkbar mache.

Die geschlechtsspezifische Ungleichheit zeige sich zudem an der klaren Aufteilung der Fachbereiche und Fächer in Abhängigkeit des Geschlechts. Die männlich dominierten Fächer genössen weitaus größerem Renommee als die Fächer, in denen der überwiegende Anteil Frauen sind. Aber auch innerhalb eines Fachs seien Formen geschlechtsspezifischer Ungleichheit zu verzeichnen, so wären Frauen auch hier vor allem in den weniger prestigeträchtigen Fachgebieten präsent.

In der vergleichenden Interpretation hatte ich aufgezeigt, dass sich in Brasilien und Deutschland hinsichtlich der Vereinbarkeit von Beruf und wissenschaftlicher Karriere gegenläufige Tendenzen abzeichnen. In Deutschland haben sich einige der Voraussetzungen für die Verwirklichung von Wünschen nach Familiengründung und wissenschaftlicher Karriere verbessert, so z.B. die sich verändernden Rollenbilder, günstigere strukturelle Gegebenheiten (Ausbau der Kita- und Kindergartenplätze) sowie die gesetzlichen Regelungen der Elternzeit. Gleichwohl besteht den Professorinnen zufolge noch Handlungsbedarf. Die meisten Professorinnen wünschen sich vor allem mehr Zeit für die Erziehungsarbeit, was ihnen zufolge nur durch eine grundlegende Veränderung der Arbeitsorganisation und -teilung zu erreichen sei.

In Brasilien scheinen sich die für die Verwirklichung von Mutterschaft und wissenschaftlicher Karriere erforderlichen Bedingungen hingegen verschlechtert zu haben. Dies scheint vor allem mit der sich in den letzten Jahren kontinuierlich verbessernden rechtlichen Situation der Dienstmädchen zusammenzuhängen, die dazu geführt hat, dass die Unterstützung in der Erziehungs- und Hausarbeit durch ein Dienstmädchen wesentlich teurer geworden ist. Zudem verändert sich offenbar auch das politisch-gesellschaftliche Bewusstsein, so werden die nach wie vor oft prekären Arbeits- und Lebensbedingungen der Dienstmädchen zunehmend kritisch betrachtet. Dies zeigt sich auch an den Schuld- und Schamgefühlen einiger älterer Professorinnen, die seit langen Jahren Dienstmädchen beschäftigen. Es be-

steht offenbar ein mehr oder weniger diffuses Bewusstsein darüber, dass ihnen die Vereinbarkeit von Beruf und Familie nur durch die Unterstützung der Dienstmädchen gelingen konnte, die durch den Verzicht auf ein Privat- und Familienleben gewissermaßen den Preis für die Emanzipation ihrer Arbeitgeberinnen zahlten. Für die jüngere Generation an Professorinnen, die die Hilfe durch Dienstmädchen nicht mehr in Anspruch nehmen können und wollen, stellt sich hingegen das Problem, dass sich Lebensentwürfe, die Familiengründung und eine wissenschaftliche Karriere vorsehen, ihrer Einschätzung nach nicht realisieren lassen. Verschärft wird das Problem durch die in Brasilien stark ausgeprägten patriarchalischen Verhältnisse und die damit verbundenen starren geschlechtsspezifischen Rollenmuster.

Die Raumpflegerinnen sind aufgrund ihres niedrigeren Bildungshintergrunds mit weniger widersprüchlichen Rollenerwartungen konfrontiert. Ihr Lebensweg scheint klarer vorgezeichnet. Im Vordergrund steht für die meisten der befragten Raumpflegerinnen die Familie. Ihr wird alles andere, so auch der Beruf, untergeordnet. Die deutschen Raumpflegerinnen gaben häufig an, dass sie sich gerade deshalb für die Reinigungstätigkeit entschieden hätten, da sich diese aufgrund der Randarbeitszeiten und der Teilzeitbeschäftigung gut mit der Familienarbeit vereinbaren ließe. Die Ausübung ihres Berufes dient den Raumpflegerinnen also weniger der Selbstverwirklichung als vor allem der Existenzsicherung der Familie. Nichtsdestotrotz gewinnen die meisten Raumpflegerinnen ihrer Arbeit darüber hinausgehende positive Erlebnisqualitäten ab, wie z.B. die sozialen Kontakten zu Kollegen und Kolleginnen oder das befriedigende Gefühl, das sie angesichts gereinigter Räumlichkeiten empfinden. Die brasilianischen Raumpflegerinnen haben aufgrund der Kernarbeitszeiten und der Vollzeitbeschäftigung größere Schwierigkeiten, Beruf und Familie zu vereinbaren, obgleich auch in ihren Lebensentwürfen der Schwerpunkt auf der Familie liegt. Die oft allein erziehenden Mütter leiden darunter, dass ihre Kinder tagsüber alleine zu Hause sind und sie sich nicht um diese kümmern können.

Anders als die Professorinnen sind die Raumpflegerinnen nicht nur mit geschlechtsspezifischen, sondern auch mit milieuspezifischen Formen der Diskriminierung konfrontiert. Die vergleichende Interpretation hat gezeigt, dass die mit milieuspezifischer Ungleichheit verbundene Missachtung offenbar fundamentaler als die Diskriminierung aufgrund geschlechtsspezifischer Ungleichheit ist. Während die milieubedingte Missachtung die Person als Ganze zu treffen und den

Aufbau einer positiven Selbstbeziehung grundlegend zu stören scheint, betrifft die geschlechtsspezifische Form der Diskriminierung offenbar lediglich einen Teilaspekt der Persönlichkeit. Als Frau aus der Mittel- und Oberschicht kann man sich trotz der Diskriminierung aufgrund des Geschlechts anerkannt fühlen. Einer Frau aus der Unterschicht scheint hingegen die elementarste Form gesellschaftlicher Anerkennung – die Anerkennung aufgrund des Menschseins – versagt zu sein. Das Anerkennungsthema spielt in den Gruppendiskussionen und Einzelinterviews mit den Raumpflegerinnen daher eine erheblich größere Rolle als bei den Professorinnen. Bemerkenswerterweise wird die geschlechtsspezifische Ungleichheit, von der die Raumpflegerinnen gleichermaßen betroffen sind, nicht thematisiert. Dies scheint die Annahme zu bestätigen, dass die milieuspezifische Ungleichheit im Erleben der Betroffenen ungleich schwerer wiegt als die geschlechtsspezifische Anerkennung. Gleichwohl spielt die Anerkennungsproblematik auch bei den Professorinnen eine bedeutende Rolle. Wie die Raumpflegerinnen formulieren auch die Professorinnen das Bedürfnis nach bedingungsloser Anerkennung, in der sie als Menschen mit ihren Wünschen und Ängsten respektiert und nicht auf ihr Geschlecht oder ihre Stellung und Funktion in der Arbeitswelt reduziert werden. Ich hatte aufgezeigt, dass der Wunsch nach dieser Form der Anerkennung in eklatantem Widerspruch zur Würde durch Arbeit und Leistung steht. Mir scheint daher, als stehe die Überwindung sozialer Ungleichheit in engem Zusammenhang mit der Überwindung der meritokratischen Anerkennungslogik.

Abschließend soll der Blick auf mögliche Forschungsperspektiven gerichtet werden. Lohnenswert erscheint mir eine Ergänzung des erarbeiteten psychoanalytisch-semiotischen Habituskonzepts um die physiologisch-neurologische Ebene, die ein fundiertes Verständnis des Ineinandergreifens von sozialen und körperlich-leiblichen Prozessen erlauben würde. Von Interesse wäre u.a. die Frage nach den neurologischen Voraussetzungen für die Semiosis sowie dem Einfluss, die die Zeichenbildung ihrerseits auf physiologisch-neurologische Prozesse übt. Die Integration neurowissenschaftlicher Erkenntnisse in die Konzeptionalisierung des Habitus wäre meines Erachtens ein wesentlicher Schritt zu der von Bourdieu angestrebten Überwindung des cartesianischen Denkens.

Im Rahmen der Ungleichheitsforschung könnte zudem die Untersuchung der Genese des Habitus in seiner Funktion als sozialer Orientierungssinn und soziales Signum neue Einsichten ermöglichen. In diesem Zusammenhang relevante Forschungsfragen könnten lauten: Ab welchem Alter sind Kinder in der Lage, so-

ziale Zeichen zu deuten? Wie werden soziale Zeichen erlernt? Ab wann beginnt ein Kind zu begreifen, dass es selbst Zeichenträger ist? In welchem Alter tritt Scham aufgrund der Milieuzugehörigkeit auf? Wie verändert das Erkennen sozialer Zeichen die Beziehungen der Kinder zu anderen Kindern, den Eltern, Betreuern etc.?

Des Weiteren wäre eine Wiederholung der empirischen Untersuchung dieser Arbeit mit männlichen Professoren und Raumpflegerinnen interessant, um die männliche Perspektive auf Themen wie die Vereinbarkeit von Beruf und Familie, die wachsenden Leistungsanforderungen sowie das Erleben gesellschaftlicher Anerkennung bzw. Missachtung in den Blick zu bekommen. Daran anschließend könnte die Frage erörtert werden, welche Parallelen und Differenzen sich zwischen den untersuchten männlichen und weiblichen Habitus beobachten lassen.

Im Hinblick auf Forschungen im Bereich der Psychoanalyse bietet die in dieser Arbeit entwickelte psychoanalytisch-semiotische Konzeptionalisierung des Unbewussten vielfältige Anknüpfungspunkte. Der psychoanalytisch-semiotische Blick auf das Unbewusste hat gezeigt, dass dieses affektgebunden und zugleich symbolisch strukturiert ist. Vor diesem Hintergrund ist davon auszugehen, dass sich der Widerspruch zwischen der Lorenzerschen und der Lacanschen Konzeption des Unbewussten auflösen lässt. Während Lorenzer sich vor allem um die Hermeneutik des Leibes – also die leiblich-affektive Fundierung des Unbewussten – bemühte, hat Lacan auf die symbolisch-sprachliche Dimension des Unbewussten aufmerksam gemacht. Es handelt sich also womöglich nur um unterschiedliche Perspektiven auf das Unbewusste. Eine Überprüfung dieser These steht noch aus und könnte zu einer fruchtbaren Verbindung der beiden Ansätze beitragen.

Die erarbeitete Konzeptionalisierung des Unbewussten könnte auch Ausgangspunkt für eine vertiefte empirische Untersuchung des bislang noch wenig erforschten Widerstandspotenzials des Unbewussten sein. Wie wirken Affekte und Reflexion im Zuge von Widerstandshandlungen zusammen? Welche Rolle spielt die Angst vor möglichen Konsequenzen der Widerstandshandlungen? Wird Angst überhaupt empfunden und wenn ja, wie wird sie überwunden? Wie werden solche Handlungen im Nachhinein von den Betroffenen bewertet und welche Bedeutung kommt diesen im Hinblick auf ihr Selbstbild zu?

Darüber hinaus wäre eine methodische Weiterentwicklung des hermeneutischen Verfahrens, die die verschiedenen in dieser Arbeit aufgezeigten Implika-

tionen des Verfahrens integriert, für die qualitative Sozialforschung gewinnbringend.

Literaturverzeichnis

Abel, Carl (1885): Sprachwissenschaftliche Abhandlungen. Leipzig: Verlag von Wilhelm Friedrich.

Adelung, Johann Christoph (1793): Grammatisch-Kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart, mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen. Eintrag zu ‚Abschreiben‘. Bd. 1, Sp. 100. Online verfügbar unter http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=Adelung&lemid=DA00793, zuletzt geprüft am 20.02.2014.

Adorno, Theodor W. (1947): Dialektik der Aufklärung. In: G.S., Bd. 3. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W. (1951): Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. In: G.S., Bd. 4. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W. (1952): Die revidierte Psychoanalyse. In: G.S., Bd. 8. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 20–41.

Adorno, Theodor W. (1955): Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie. In: G.S., Bd. 8. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 42–85.

Adorno, Theodor W. (1956): Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien. In: G.S., Bd. 5. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7–245.

Adorno, Theodor W. (1958): Einführung in die Dialektik. In: Nachgelassene Schriften. Abteilung IV: Vorlesungen. Bd. 2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W. (1959): Theorie der Halbbildung. In: G.S., Bd. 8. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 93–121.

Adorno, Theodor W. (1964/65): Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit. In: Nachgelassene Schriften. Abteilung IV: Vorlesungen. Bd. 13. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W. (1966): Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit. In: G.S., Bd. 6. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W. (1969): Stichworte. Kritische Modelle 2. In: G.S., Bd. 10.2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 595–799.

Aristoteles: Nikomachische Ethik. Hg. v. Günther Bien. Hamburg: Felix Meiner (1985).

Aristoteles: Politik. Hg. v. Olof Gigon. Zürich: Artemis (1971).

Aßländer, Michael Stefan (2005): Bedeutungswandel der Arbeit. Versuch einer historischen Rekonstruktion. München: Hanns-Seidel-Stiftung.

Becker-Schmidt, Regina (1995): Von Jungen, die keine Mädchen und von Mädchen, die gerne Jungen sein wollten. Geschlechtsspezifische Umwege auf der Suche nach Identität. In: Regina Becker-Schmidt und Gudrun-Axeli Knapp (Hg.): Das Geschlechterverhältnis als Gegenstand der Sozialwissenschaften. Frankfurt a.M.: Campus, S. 220–246.

Becker-Schmidt, Regina (2004): Menschenwürde und aufrechter Gang – ein Balanceakt. Kontroverse Reflexionen über den Körper. In: Tatjana Freytag und

- Marcus Hawel (Hg.): Arbeit und Utopie. Oskar Negt zum 70. Geburtstag. Frankfurt a.M.: Humanities Online, S. 161–199.
- Becker-Schmidt, Regina (2007): »Class«, »gender«, »ethnicity«, »race«: Logiken der Differenzsetzung, Verschränkungen von Ungleichheitslagen und gesellschaftliche Strukturierung. In: Cornelia Klinger, Gudrun-Axeli Knapp und Birgit Sauer (Hg.): Achsen der Ungleichheit. Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ethnizität. Frankfurt a. M.: Campus, S. 56–83.
- Becker-Schmidt, Regina (2010): Doppelte Vergesellschaftung von Frauen: Divergenzen und Brückenschläge zwischen Privat- und Erwerbsleben. In: Ruth Becker und Beate Kortendiek (Hg.): Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie. Wiesbaden: VS, S. 65–74.
- Becker-Schmidt, Regina; Knapp, Gudrun-Axeli (1985): Arbeiterkinder gestern – Arbeiterkinder heute. Erziehungsansprüche und -probleme von Arbeiterinnen im intergenerativen Vergleich. Bonn: Neue Gesellschaft.
- Becker-Schmidt, Regina; Knapp, Gudrun-Axeli; Schmidt, Beate (1985): Eines ist zuwenig, beides ist zuviel. Erfahrungen von Arbeiterfrauen zwischen Familie und Fabrik. Bonn: Neue Gesellschaft.
- Beer, Ursula (2010): Sekundärpatriarchalismus: Patriarchat in Industriegesellschaften. In: Ruth Becker und Beate Kortendiek (Hg.): Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie. Wiesbaden: VS, S. 59–63.
- Bittner, Günther (1969): Sprache und affektive Entwicklung. Stuttgart: Klett.
- Bloch, Ernst (1974): Das Prinzip Hoffnung. Bd. 1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1974): Zur Soziologie der symbolischen Formen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1979): Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1980): Le sens pratique. Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1987a): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1987b): Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1989): Satz und Gegensatz. Über die Verantwortung des Intellektuellen. Berlin: Wagenbach.
- Bourdieu, Pierre (1990a): La domination masculine. In: *Actes de la recherche en sciences sociales* 84, S. 2–31.
- Bourdieu, Pierre (1990b): Was heisst sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches. Wien: Braumüller.
- Bourdieu, Pierre (1992): Rede und Antwort. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1995): Aufgaben der Soziologie in schwieriger Zeit. In: *Neue Rundschau* 106 (3), S. 17–23.
- Bourdieu, Pierre (1998): Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (2001): Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Bourdieu, Pierre (2004): Der Staatsadel. Konstanz: UVK.
- Bourdieu, Pierre (2005a): Die männliche Herrschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (2005b): Verstehen. In: Pierre Bourdieu et al. (Hg.): Das Elend der Welt. Gekürzte Studienausg. Konstanz: UVK, S. 393–426.
- Bourdieu, Pierre (2005c): Widersprüche des Erbes. In: Pierre Bourdieu et al. (Hg.): Das Elend der Welt. Gekürzte Studienausg. Konstanz: UVK, S. 337–342.
- Bourdieu, Pierre (2008): Junggesellenball. Studien zum Niedergang der bürgerlichen Gesellschaft. Konstanz: UVK.
- Bourdieu, Pierre; Chamboredon, Jean-Claude; Passeron, Jean-Claude (1991): Soziologie als Beruf. Wissenschaftstheoretische Voraussetzungen soziologischer Erkenntnis. Berlin: de Gruyter.
- Bourdieu, Pierre; Passeron, Jean-Claude (1973): Grundlagen einer Theorie der symbolischen Gewalt. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre; Wacquant, Loïc J. D. (1996): Reflexive Anthropologie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bremer, Helmut; Lange-Vester, Andrea; Vester, Michael (2009): »Die feinen Unterschiede«. In: Gerhard Fröhlich und Boike Rehbein (Hg.): Bourdieu-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart: Metzler, S. 289–312.
- Bremer, Helmut; Teiwes-Kügler, Christel (2010): Zur Theorie und Praxis der „Habitus-Hermeneutik“. In: Anna Brake, Helmut Bremer und Andrea Lange-Vester (Hg.): Empirisch Arbeiten mit Bourdieu. Theoretische und methodische Überlegungen, Konzeptionen und Erfahrungen. Weinheim: Juventa, S. 93–129.
- Bücher, Karl (1909): Arbeit und Rhythmus. Leipzig: Teubner.
- Burkard, Franz-Peter (1999): Hermeneutik. In: Peter Precht und Franz-Peter Burkard (Hg.): Metzler Philosophie Lexikon. Begriffe und Definitionen. Stuttgart: Metzler, S. 231–232.
- Butzer, Ralph J. (2008): Trieb. In: Wolfgang Mertens und Bruno Waldvogel (Hg.): Handbuch psychoanalytischer Grundbegriffe. Stuttgart: Kohlhammer, S. 777–783.
- Cardinal, Marie (1985): Schattenmund. Reinbek: Rowohlt.
- Damásio, António R. (2000): Eine Neurobiologie des Bewusstseins. In: Albert Newen und Kai Voegeley (Hg.): Selbst und Gehirn. Menschliches Selbstbewusstsein und seine neurobiologischen Grundlagen. Paderborn: Mentis, S. 315–331.
- de Gaulejac, Vincent (2008): La sociologie clinique entre psychanalyse et socioanalyse. In: *SociologieS*. Online verfügbar unter <http://sociologies.revues.org/1713>, zuletzt geprüft am 10.03.2014.
- Degele, Nina; Winker, Gabriele (2007): Intersektionalität als Mehrebenenanalyse. Online verfügbar unter http://www.tu-harburg.de/agentec/winker/pdf/Intersektionalitaet_Mehrebenen.pdf, zuletzt geprüft am 16.08.2011.
- Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm (1854a): Eintrag zu ‚Arbeit‘. Bd. 1, Sp. 538–543. Online verfügbar unter <http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GA05417>, zuletzt geprüft am 18.02.2014.

Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm (1854b): Vorwort zu Band 1, Sp. XLV. Online verfügbar unter http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB&mainmode=Vorworte&file=vor01_html#abs17, zuletzt geprüft am 06.01.2014.

Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm (1873): Eintrag zu ‚Körper‘. Bd. 11, Sp. 1833–1838. Online verfügbar unter <http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GK11437>, zuletzt geprüft am 06.01.2014.

Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm (1885a): Eintrag zu ‚Leib‘. Bd. 12, Sp. 580–591. Online verfügbar unter <http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GL03713>, zuletzt geprüft am 07.01.2014.

Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm (1885b): Eintrag zu ‚Mut‘. Bd. 12, Sp. 2781–2795. Online verfügbar unter <http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GM08735>, zuletzt geprüft am 07.01.2014.

Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm (1897): Eintrag zu ‚Geschmack‘. Bd. 5, Sp. 3924–3933. Online verfügbar unter <http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GG10461>, zuletzt geprüft am 07.01.2014.

Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm (1951): Eintrag zu ‚Vexierspiegel‘. Bd. 26, Sp. 45. Online verfügbar unter <http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GV07157>, zuletzt geprüft am 15.02.2014.

Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm (1954a): Eintrag zu ‚Zucht‘. Bd. 32, Sp. 257–263. Online verfügbar unter <http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GZ08677>, zuletzt geprüft am 07.01.2014.

Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm (1954b): Eintrag zu ‚züchten‘. Bd. 32, Sp. 264–265. Online verfügbar unter <http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&hitlist=&patternlist=&lemid=GZ08695>, zuletzt geprüft am 19.02.2014.

Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm (1955): Eintrag zu ‚weich‘. Bd. 28, Sp. 455–474. Online verfügbar unter <http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GW12829>, zuletzt geprüft am 07.01.2014.

Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm (1960): Eintrag zu ‚Wut‘. Bd. 30, Sp. 2474–2489. Online verfügbar unter <http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GW29960>, zuletzt geprüft am 07.01.2014.

Dicionário de Português - Alemão (2006). Porto: Porto Editora.

Dohrn-van Rossum, Gerhard (1992): Die Geschichte der Stunde. Uhren und moderne Zeitordnung. München: Carl Hanser.

Dornes, Martin (1993): Der kompetente Säugling. Die präverbale Entwicklung des Menschen. Frankfurt a.M.: Fischer.

- Duden: Eintrag zu ‚abschreiben‘. Online verfügbar unter <http://www.duden.de/rechtschreibung/abschreiben>, zuletzt geprüft am 04.12.2013.
- Eco, Umberto (1985): Einführung in die Semiotik. München: W. Fink.
- Elias, Norbert (1980): Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation. Bd. 2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Elias, Norbert (1983): Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Elias, Norbert (1997): Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes. Bd. 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Ellison, Ralph (1952): Der unsichtbare Mann. Zürich: Ammann (1995).
- Erdheim, Mario (1982): Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit. Eine Einführung in den ethnopsychoanalytischen Prozeß. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Erikson, Erik H. (1988): Der vollständige Lebenszyklus. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fenichel, Otto (1934): Zur Psychologie der Langeweile. In: Otto Fenichel: Psychoanalyse und Gesellschaft. Aufsätze. Frankfurt a.M.: Roter Druckstock, S. 110–121.
- Ferenczi, Sandor (1919): Sonntagsneurosen. In: *Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse* V, S. 46–48.
- Fourny, Jean-François (2000): Bourdieu's Uneasy Psychoanalysis. In: *SubStance* 29 (3), S. 103–112.
- Freud, Sigmund (1900): Die Traumdeutung. In: G.W., Bd II/III. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Freud, Sigmund (1908): Der Dichter und das Phantasieren. In: G.W., Bd. VII. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 211–223.
- Freud, Sigmund (1909): Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben. In: G.W., Bd. VII. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 241–377.
- Freud, Sigmund (1910): Über den Gegensinn der Urworte. In: G.W., Bd. VIII. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 213–221.
- Freud, Sigmund (1913): Das Interesse an der Psychoanalyse. In: G.W., Bd. VIII. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 389–420.
- Freud, Sigmund (1914): Zur Einführung des Narzißmus. In: G.W., Bd. X. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 137–170.
- Freud, Sigmund (1915a): Das Unbewußte. In: G.W., Bd. X. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 263–303.
- Freud, Sigmund (1915b): Triebe und Tribschicksale. In: G.W., Bd. X. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 209–232.
- Freud, Sigmund (1915c): Zeitgemäßes über Krieg und Tod. In: G.W., Bd. X. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 323–355.
- Freud, Sigmund (1917): Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. In: G.W., Bd. XI. Frankfurt a.M.: Fischer.

- Freud, Sigmund (1921): Massenpsychologie und Ich-Analyse. In: G.W., Bd. XIII. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 71–161.
- Freud, Sigmund (1923): Das Ich und das Es. In: G.W., Bd. XIII. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 235–289.
- Freud, Sigmund (1926): Hemmung, Symptom und Angst. In: G.W., Bd. XIV. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 111–205.
- Freud, Sigmund (1927): Die Zukunft einer Illusion. In: G.W., Bd. XIV. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 323–380.
- Freud, Sigmund (1930): Das Unbehagen in der Kultur. In: G.W., XIV. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 419–506.
- Freud, Sigmund (1932): Zur Gewinnung des Feuers. In: G.W., Bd. XVI. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 1–9.
- Freud, Sigmund (1933): Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. In: G.W., Bd. XV. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Freud, Sigmund (1940a): Abriss der Psychoanalyse. In: G.W., Bd. XVII. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 63–138.
- Freud, Sigmund (1940b): Some elementary lessons in Psycho-Analysis. In: G.W., Bd. XVII. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 139–147.
- Fröhlich, Gerhard (2009): Norbert Elias. In: Gerhard Fröhlich und Boike Rehbein (Hg.): Bourdieu-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart: Metzler, S. 36–43.
- Fuchs, Thomas (2008): Leib und Lebenswelt. Neue philosophisch-psychiatrische Essays. Zug/Schweiz: Die Graue Ed.
- Fugier, Pascal (2011): La sociologie et la psychanalyse au carrefour du symbolique – point de rencontre du contenu collectif de l'inconscient. In: *Les cahiers psychologie politique* (18). Online verfügbar unter <http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=1780>, zuletzt geprüft am 10.03.2014.
- Gather, Claudia; Gerhard, Ute; Schroth, Heidi; Schürmann, Lena (2005): Vergeben und vergessen? Gebäudereinigung im Spannungsfeld zwischen kommunalen Diensten und Privatisierung. Hamburg: VSA. Online verfügbar unter http://www.harriet-taylor-mill.de/pdfs/e_books/GathCl_Vergeben.pdf, zuletzt geprüft am 24.09.2012.
- Gorz, André (2004): Wa(h)re Arbeit. In: Tatjana Freytag und Marcus Hawel (Hg.): Arbeit und Utopie. Oskar Negt zum 70. Geburtstag. Frankfurt a.M.: Humanities Online, S. 29–37.
- Gugutzer, Robert (2006): Der *body turn* in der Soziologie. Eine programmatische Einführung. In: Robert Gugutzer (Hg.): *body turn*. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports. Bielefeld: transcript, S. 9–53.
- Grande Dicionário da Língua Portuguesa de António de Moraes Silva (1957). Bd. 10. Lisboa: Confluência.
- Han, Byung-Chul (2005): Was ist Macht? Stuttgart: Reclam.
- Han, Byung-Chul (2009): Duft der Zeit. Ein philosophischer Essay zur Kunst des Verweilens. Bielefeld: Transcript.

- Han, Byung-Chul (2012): *Agonie des Eros*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Heller, Ágnes (1980): *Theorie der Gefühle*. Hamburg: VSA.
- Hilgers, Micha (2006): *Scham. Gesichter eines Affekts*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Hinshelwood, Robert D. (2004): *Wörterbuch der kleinianischen Psychoanalyse*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Hoffmann, Michael H. G. (2001): *Peirces Zeichenbegriff: seine Funktionen, seine phänomenologische Grundlegung und seine Differenzierung*. Online verfügbar unter http://www.uni-bielefeld.de/idm/semiotik/Hoffmann-Peirces_Zeichen.pdf, zuletzt geprüft am 15.03.2012.
- Honneth, Axel (1994): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (1995): *Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie*. In: *Leviathan* 1994 (1), S. 78–93.
- Honneth, Axel (2003): *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Inter-subjektivität*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2010): *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*. Berlin: Suhrkamp.
- Horn, Klaus (1968): *Über den Zusammenhang zwischen Angst und politischer Apathie*. In: Herbert Marcuse, Anatol Rapaport, Klaus Horn, Alexander Mitscherlich, Dieter Senghaas und Mihailo Markovic (Hg.): *Aggression und Anpassung in der Industriegesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 59–79.
- Hund, Wulf D. (2003): *Arbeit*. In: Hans Jörg Sandkühler (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie*. CD-ROM. Hamburg: Meiner, S. 1–7.
- Jäger, Ulle (2004): *Der Körper, der Leib und die Soziologie. Entwurf einer Theorie der Inkorporierung*. Königstein/Taunus: Helmer.
- Jahoda, Marie (1983): *Die sozialpsychologische Bedeutung von Arbeit und Arbeitslosigkeit*. In: *Bremer Beiträge zur Psychologie* (23), S. 1–8.
- Jahoda, Marie; Lazarsfeld, Paul F.; Zeisel, Hans (1975): *Die Arbeitslosen von Marienthal. Ein soziographischer Versuch über die Wirkungen langandauernder Arbeitslosigkeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kastl, Jörg Michael (2004): *Habitus als non-deklaratives Gedächtnis. Zur Relevanz der neuropsychologischen Amnesieforschung für die Soziologie*. Online verfügbar unter https://www.ph-ludwigsburg.de/fileadmin/subsites/3b-ssoz-t-01/user_files/Kastl_Habitus_als_nondeklaratives_Gedaechtnis.pdf, zuletzt geprüft am 10.03.2014.
- Kastl, Jörg Michael (2007): *Der Habitus und das Unbewusste. Freud, Bourdieu und die neuropsychologische Gedächtnisforschung*. In: Michael Günter und Peter Schraivogel (Hg.): *Sigmund Freud. Die Aktualität des Unbewussten*. Tübingen: Attempto, S. 83–106. Online verfügbar unter https://www.ph-ludwigsburg.de/fileadmin/subsites/3b-ssoz-t-01/user_files/Habitus_Unbewusstes.pdf, zuletzt geprüft am 10.03.2014.
- Kaufmann, Jean-Claude (1999): *Das verstehende Interview. Theorie und Praxis*. Konstanz: UVK.

Klinger, Cornelia; Knapp, Gudrun-Axeli (2007): Achsen der Ungleichheit – Achsen der Differenz: Verhältnisbestimmungen von Klasse, Geschlecht, »Rasse«/Ethnizität. In: Cornelia Klinger, Gudrun-Axeli Knapp und Birgit Sauer (Hg.): Achsen der Ungleichheit. Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ethnizität. Frankfurt a. M.: Campus, S. 19–41.

Kluge, Friedrich (1999): Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Berlin: de Gruyter.

Kocka, Jürgen (2001): Thesen zur Geschichte und Zukunft der Arbeit. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte APuZ* (B 21), S. 8–13. Online verfügbar unter <http://www.bpb.de/apuz/26257/thesen-zur-geschichte-und-zukunft-der-arbeit>, zuletzt geprüft am 25.04.2013

Kocka, Jürgen; Offe, Claus (2000): Geschichte und Zukunft der Arbeit. Frankfurt a.M.: Campus.

Küchenhoff, Joachim (2008): Psychosomatik. In: Wolfgang Mertens und Bruno Waldvogel (Hg.): Handbuch psychoanalytischer Grundbegriffe. Stuttgart: Kohlhammer, S. 616–622.

Kuhn, Bärbel (2002): Familienstand ledig. Ehelose Frauen und Männer im Bürgertum (1850 - 1914). Köln: Böhlau.

Langenscheidts Taschenwörterbuch der portugiesischen und deutschen Sprache (1988). Berlin: Langenscheidt.

Langer, Susanne K. (1979): Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst. Mittenwald: Mäander Kunstverlag.

Laplanche, Jean; Pontalis, Jean-Bertrand (1986): Das Vokabular der Psychoanalyse. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Leithäuser, Thomas (1979): Formen des Alltagsbewußtseins. Frankfurt a. M.: Campus.

Leithäuser, Thomas (1989): Psychoanalytische Sozialforschung oder die »wilde« Psychoanalyse. In: Psychoanalytisches Seminar Zürich (Hg.): Die Gesellschaft auf der Couch: Psychoanalyse als sozialwissenschaftliche Methode. Frankfurt a. M.: Athenäum, S. 11–32.

Leithäuser, Thomas (1991): Die Bedeutung des Geldes in der sozialen Lebenswelt des Kindes. Bremen. Unveröff. Manuskript.

Leithäuser, Thomas (2001): Psychoanalyse und tiefenhermeneutische Sozialforschung. In: Detlev Claussen, Oskar Negt und Michael Werz (Hg.): Philosophie und Empirie. Frankfurt a.M.: Neue Kritik (Hannoversche Schriften, 4), S. 118–145.

Leithäuser, Thomas; Volmerg, Birgit (1977a): Empirische Anlage und Methodenkonstruktion der Erhebung und Auswertung. In: Thomas Leithäuser, Birgit Volmerg, Gunther Salje, Ute Volmerg und Bernhard Wutka (Hg.): Entwurf zu einer Theorie des Alltagsbewußtseins. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 123–155.

Leithäuser, Thomas; Volmerg, Birgit (1977b): Entwicklung eines Interpretations-schemas zur empirischen Erfassung des Alltagsbewußtseins. In: Thomas Leithäuser, Birgit Volmerg, Gunther Salje, Ute Volmerg und Bernhard Wutka (Hg.): Entwurf zu einer Theorie des Alltagsbewußtseins. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 108–122.

Leithäuser, Thomas; Volmerg, Birgit (1979): Anleitung zur empirischen Hermeneutik. Psychoanalytische Textinterpretation als sozialwissenschaftliches Verfahren. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Leitner, Barbara (2011): Forschungsfeld Sprachentwicklung. Wissenschaftliche Erkenntnisse über das Sprachlernen im Kleinstkindalter (Studiozeit – Aus Kultur- und Sozialwissenschaften). Deutschlandfunk, 21.07.2011. Online verfügbar unter <http://www.dradio.de/dlf/sendungen/studiozeit-ks/1507783/>, zuletzt geprüft am 14.02.2012.

Lepenes, Wolf (1969): Melancholie und Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Lichtblau, Klaus (2004): Wert/Preis. In: Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel und Margarita Kranz (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 12. Basel: Schwabe, S. 586–591.

Lichtenberg, Joseph D. (1991): Psychoanalyse und Säuglingsforschung. Berlin: Springer.

Lizardo, Omar (2004): The Cognitive Origins of Bourdieu's Habitus. In: *Journal for the Theory of Social Behaviour* 34 (4). Online verfügbar unter <http://www3.nd.edu/~olizardo/papers/jtsb-habitus.pdf>, zuletzt geprüft am 10.03.2014.

Lorenzer, Alfred (1970): Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Lorenzer, Alfred (1972): Zur Begründung einer materialistischen Sozialisations-
theorie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Lorenzer, Alfred (1973): Über den Gegenstand der Psychoanalyse oder: Sprache und Interaktion. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Lorenzer, Alfred (1974): Die Wahrheit der psychoanalytischen Erkenntnis. Ein historisch-materialistischer Entwurf. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Lorenzer, Alfred (1977): Sprachspiel und Interaktionsformen. Vorträge und Aufsätze zu Psychoanalyse, Sprache und Praxis. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Lorenzer, Alfred (1981): Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik. Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt.

Lorenzer, Alfred (1984): Die Kontroverse Bloch-Freud. Eine versäumte Auseinandersetzung zwischen Psychoanalyse und Historischem Materialismus. In: Hans-Martin Lohmann (Hg.): Die Psychoanalyse auf der Couch. Frankfurt a.M.: Qumran, S. 60–74.

Lorenzer, Alfred (2002): Die Sprache, der Sinn, das Unbewußte. Psychoanalytisches Grundverständnis und Neurowissenschaften. Hg. v. Ulrike Popp. Stuttgart: Klett-Cotta.

Marcuse, Herbert (1979): Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Margalit, Avishai (2012): Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung. Berlin: Suhrkamp.

Merleau-Ponty, Maurice (1966): Die Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin: de Gruyter.

Mertens, Wolfgang; Waldvogel, Bruno (Hg.) (2008): Handbuch psychoanalytischer Grundbegriffe. Stuttgart: Kohlhammer.

- Morus, Thomas (1516): Utopia. Hg. v. Klaus J. Heinisch: Der utopische Staat. Morus: Utopia; Campanella: Sonnenstaat; Bacon: Neu-Atlantis. Reinbek: Rowohlt (1970).
- Nagl, Ludwig (1992): Charles Sanders Peirce. Frankfurt a.M.: Campus.
- Neckel, Sighard (1991): Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit. Frankfurt a. M.: Campus.
- Negt, Oskar (1987): Lebendige Arbeit, enteignete Zeit. Politische und kulturelle Dimensionen des Kampfes um die Arbeitszeit. Frankfurt a.M.: Campus.
- Negt, Oskar (2001): Arbeit und menschliche Würde. Göttingen: Steidl.
- Newen, Albert (2000): Selbst und Selbstbewusstsein aus philosophischer und kognitionswissenschaftlicher Perspektive. In: Albert Newen und Kai Vogeley (Hg.): Selbst und Gehirn. Menschliches Selbstbewußtsein und seine neurobiologischen Grundlagen. Paderborn: Mentis, S. 19–55.
- Nietzsche, Friedrich (1886): Also sprach Zarathustra. Hg. v. Karl Schlechta. Bd. II. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (1997), S. 275–561.
- Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa 1986. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Ogden, Charles Kay; Richards, Ivor Armstrong (1974): Die Bedeutung der Bedeutung (The meaning of meaning). Eine Untersuchung über den Einfluß der Sprache auf das Denken und über die Wissenschaft des Symbolismus. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Pauen, Sabina (2000): Beeinflusst sprachlicher Input die Objektkategorisierung im Säuglingsalter? In: *Sprache & Kognition* (1/2), S. 39–50.
- Pauen, Sabina (2011): Vom Baby zum Kleinkind. Entwicklungstagebuch zur Beobachtung und Begleitung in den ersten Lebensjahren. Heidelberg: Spektrum.
- Peirce, Charles Sanders (1866): Neunte Lowell-Vorlesung. In: Charles Sanders Peirce: Semiotische Schriften, Bd. I. Hg. v. Christian J. W. Kloesel und Helmut Pape. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (2000), S. 107–127.
- Peirce, Charles Sanders (1868a): Einige Konsequenzen aus vier Unvermögen. In: Charles Sanders Peirce: Schriften I. Zur Entstehung des Pragmatismus. Hg. v. Karl-Otto Apel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (1967), S. 184–231.
- Peirce, Charles Sanders (1868b): Fragen hinsichtlich gewisser Vermögen, die man für den Menschen in Anspruch nimmt. In: Charles Sanders Peirce: Schriften I. Zur Entstehung des Pragmatismus. Hg. v. Karl-Otto Apel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (1967), S. 157–183.
- Peirce, Charles Sanders (1868c): Some Consequences of four Incapacities: Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Pragmatism and Pragmaticism, Bd. V. Hg. v. Charles Hartshorne und Paul Weiss. Cambridge: Harvard University Press (1960), S. 156–189.
- Peirce, Charles Sanders (1877): Die Festigung der Überzeugung. In: Charles Sanders Peirce: Die Festigung der Überzeugung und andere Schriften. Hg. v. Elisabeth Walther. Baden-Baden: Agis (1965), S. 42–58.
- Peirce, Charles Sanders (1878): Wie wir Ideen klar machen. In: Charles Sanders Peirce: Die Festigung der Überzeugung und andere Schriften. Hg. v. Elisabeth Walther. Baden-Baden: Agis (1965), S. 59–78.

- Peirce, Charles Sanders (1886): Fragen zur Realität. In: Charles Sanders Peirce: Semiotische Schriften, Bd. I. Hg. v. Christian J. W. Kloesel und Helmut Pape. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (2000), S. 160–187.
- Peirce, Charles Sanders (ca. 1890a): A Guess at the Riddle: Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Principles of Philosophy, Bd. I. Hg. v. Charles Hartshorne und Paul Weiss. Cambridge: Harvard University Press (1960), S. 181–226.
- Peirce, Charles Sanders (ca. 1890b): Notizen über Evolution und die Architektonik von Theorien. In: Charles Sanders Peirce: Naturordnung und Zeichenprozess. Schriften über Semiotik und Naturphilosophie. Hg. v. Helmut Pape. Aachen: Alano (1988), S. 126–140.
- Peirce, Charles Sanders (1891): Die Architektonik von Theorien. In: Charles Sanders Peirce: Schriften II. Vom Pragmatismus zum Pragmatizismus. Hg. v. Karl-Otto Apel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (1970), S. 228–249.
- Peirce, Charles Sanders (1892a): Die gläserne Natur des Menschen. In: Charles Sanders Peirce: Naturordnung und Zeichenprozess. Schriften über Semiotik und Naturphilosophie. Hg. v. Helmut Pape. Aachen: Alano (1988), S. 210–234.
- Peirce, Charles Sanders (ca. 1892): Immortality in the Light of Synechism: Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Science and Philosophy, Bd. VII. Hg. v. Arthur W. Burks. Cambridge: Harvard University Press (1958), S. 343–347.
- Peirce, Charles Sanders (1892b): Untersuchung der Lehre vom Determinismus. In: Charles Sanders Peirce: Naturordnung und Zeichenprozess. Schriften über Semiotik und Naturphilosophie. Hg. v. Helmut Pape. Aachen: Alano (1988), S. 159–178.
- Peirce, Charles Sanders (1893a): Die Kunst des Rasonierens. Kapitel II. In: Charles Sanders Peirce: Semiotische Schriften, Bd. I. Hg. v. Christian J. W. Kloesel und Helmut Pape. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (2000), S. 191–201.
- Peirce, Charles Sanders (1893b): Evolutionäre Liebe. In: Charles Sanders Peirce: Naturordnung und Zeichenprozess. Schriften über Semiotik und Naturphilosophie. Hg. v. Helmut Pape. Aachen: Alano (1988), S. 235–263.
- Peirce, Charles Sanders (1893c): The connection between Mind and Matter: Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Scientific Metaphysics, Bd. VI. Hg. v. Charles Hartshorne und Weiss Paul. Cambridge: Harvard University Press (1960), S. 178–185.
- Peirce, Charles Sanders (1893d): The Materialistic Aspect of Reasoning: Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Scientific Metaphysics, Bd. VI. Hg. v. Charles Hartshorne und Weiss Paul. Cambridge: Harvard University Press (1960), S. 185–189.
- Peirce, Charles Sanders (1895): Kurze Logik. Kapitel I. In: Charles Sanders Peirce: Semiotische Schriften, Bd. I. Hg. v. Christian J. W. Kloesel und Helmut Pape. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (2000), S. 202–229.
- Peirce, Charles Sanders (1897a): Die Logik der Relative. In: Charles Sanders Peirce: Semiotische Schriften, Bd. I. Hg. v. Christian J. W. Kloesel und Helmut Pape. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (2000), S. 269–335.
- Peirce, Charles Sanders (1897b): Über die Einheit kategorischer und hypothetischer Propositionen. In: Charles Sanders Peirce: Semiotische Schriften, Bd. I. Hg.

- v. Christian J. W. Kloesel und Helmut Pape. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (2000), S. 230–268.
- Peirce, Charles Sanders (1898): Existentielle Graphen. Ein System des logischen Ausdrucks. In: Charles Sanders Peirce: Semiotische Schriften, Bd. I. Hg. v. Christian J. W. Kloesel und Helmut Pape. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (2000), S. 345–347.
- Peirce, Charles Sanders (1901): Minutiöse Logik. Aus den Entwürfen zu einer Logik. In: Charles Sanders Peirce: Semiotische Schriften, Bd. I. Hg. v. Christian J. W. Kloesel und Helmut Pape. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (2000), S. 376–408.
- Peirce, Charles Sanders (1901–1902a): Index (in der exakten Logik). In: Charles Sanders Peirce: Semiotische Schriften, Bd. I. Hg. v. Christian J. W. Kloesel und Helmut Pape. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (2000), S. 349–351.
- Peirce, Charles Sanders (1901–1902b): Zeichen. In: Charles Sanders Peirce: Semiotische Schriften, Bd. I. Hg. v. Christian J. W. Kloesel und Helmut Pape. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (2000), S. 375.
- Peirce, Charles Sanders (ca. 1902): Psychognosy: Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Science and Philosophy, Bd. VII. Hg. v. Arthur W. Burks. Cambridge: Harvard University Press (1958), S. 223–248.
- Peirce, Charles Sanders (1902): Regeln des richtigen Rasonierens. In: Charles Sanders Peirce: Semiotische Schriften, Bd. I. Hg. v. Christian J. W. Kloesel und Helmut Pape. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (2000), S. 409–430.
- Peirce, Charles Sanders (1903a): Aus den Pragmatismus-Vorlesungen. In: Charles Sanders Peirce: Schriften II. Vom Pragmatismus zum Pragmatizismus. Hg. v. Karl-Otto Apel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (1970), S. 299–388.
- Peirce, Charles Sanders (1903b): Aus einem Brief an William James. In: Charles Sanders Peirce: Schriften II. Vom Pragmatismus zum Pragmatizismus. Hg. v. Karl-Otto Apel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (1970), S. 511–513.
- Peirce, Charles Sanders (1903c): Dritte Vorlesung über den Pragmatismus: Die Verteidigung der Katgeorien. In: Charles Sanders Peirce: Semiotische Schriften, Bd. I. Hg. v. Christian J. W. Kloesel und Helmut Pape. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (2000), S. 431–462.
- Peirce, Charles Sanders (1903d): Kategoriale Strukturen und graphische Logik (H). Logischer Traktat Nr. 2 und zwei Teile der Dritten Lowell-Vorlesung von 1903. In: Charles Sanders Peirce: Semiotische Schriften, Bd. II. Hg. v. Christian J. W. Kloesel und Helmut Pape. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (1990), S. 98–165.
- Peirce, Charles Sanders (1903e): Vielfalt und Gleichförmigkeit. In: Charles Sanders Peirce: Naturordnung und Zeichenprozess. Schriften über Semiotik und Naturphilosophie. Hg. v. Helmut Pape. Aachen: Alano (1988), S. 400–420.
- Peirce, Charles Sanders (1904a): Aus einem Brief an William James. In: Charles Sanders Peirce: Schriften II. Vom Pragmatismus zum Pragmatizismus. Hg. v. Karl-Otto Apel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (1970), S. 518–525.
- Peirce, Charles Sanders (1904b): Neue Elemente. In: Charles Sanders Peirce: Naturordnung und Zeichenprozess. Schriften über Semiotik und Naturphilosophie. Hg. v. Helmut Pape. Aachen: Alano (1988), S. 339–377.

- Peirce, Charles Sanders (1904c): Über Zeichen. In: Charles Sanders Peirce: Die Festigung der Überzeugung und andere Schriften. Hg. v. Elisabeth Walther. Baden-Baden: Agis (1965), S. 143–167.
- Peirce, Charles Sanders (1905a): Aus dem logischen Notizbuch (H). In: Charles Sanders Peirce: Semiotische Schriften, Bd. II. Hg. v. Christian J. W. Kloesel und Helmut Pape. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (1990), S. 275–288.
- Peirce, Charles Sanders (ca. 1905): Consequences of Critical Common-Sensism: Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Pragmatism and Pragmaticism, Bd. V. Hg. v. Charles Hartshorne und Paul Weiss. Cambridge: Harvard University Press (1960), S. 351–375.
- Peirce, Charles Sanders (1905b): Die Grundlagen des Pragmatizismus. Drei Entwürfe zu einem Aufsatz. In: Charles Sanders Peirce: Semiotische Schriften, Bd. II. Hg. v. Christian J. W. Kloesel und Helmut Pape. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (1990), S. 289–391.
- Peirce, Charles Sanders (1905c): Notizen zu Teilen von Humes »Traktat über die menschliche Natur«. In: Charles Sanders Peirce: Semiotische Schriften, Bd. II. Hg. v. Christian J. W. Kloesel und Helmut Pape. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (1990), S. 259–274.
- Peirce, Charles Sanders (1905d): Was heißt Pragmatismus. In: Charles Sanders Peirce: Schriften II. Vom Pragmatismus zum Pragmatizismus. Hg. v. Karl-Otto Apel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (1970), S. 389–415.
- Peirce, Charles Sanders (1906a): Aus dem logischen Notizbuch (H). In: Charles Sanders Peirce: Semiotische Schriften, Bd. III. Hg. v. Christian J. W. Kloesel und Helmut Pape. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (1993), S. 212–227.
- Peirce, Charles Sanders (1906b): Prolegomena zu einer Apologie des Pragmatizismus. In: Charles Sanders Peirce: Semiotische Schriften, Bd. III. Hg. v. Christian J. W. Kloesel und Helmut Pape. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (1993), S. 132–192.
- Peirce, Charles Sanders (1906c): Über das System der Existentiellen Graphen als ein Werkzeug zur Erforschung der Logik betrachtet. In: Charles Sanders Peirce: Semiotische Schriften, Bd. II. Hg. v. Christian J. W. Kloesel und Helmut Pape. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (1990), S. 392–413.
- Peirce, Charles Sanders (1907): Aus: Ein Überblick über den Pragmatizismus. In: Charles Sanders Peirce: Schriften II. Vom Pragmatismus zum Pragmatizismus. Hg. v. Karl-Otto Apel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (1970), S. 460–500.
- Peirce, Charles Sanders (1909): Aus einem Brief an William James. In: Charles Sanders Peirce: Schriften II. Vom Pragmatismus zum Pragmatizismus. Hg. v. Karl-Otto Apel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (1970), S. 525–527.
- Peirce, Charles Sanders (ca. 1909): Notes on Metaphysics: Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Scientific Metaphysics, Bd. VI. Hg. v. Charles Hartshorne und Weiss Paul. Cambridge: Harvard University Press (1960), S. 216–279.
- Revers, Wilhelm Josef (1949): Die Psychologie der Langeweile. Meisenheim am Glan: Westkulturverlag Anton Hain.
- Rommelspacher, Birgit (2006): Interpendenzen – Geschlecht, Klasse und Ethnizität. Online verfügbar unter

<http://www.birgit-rommelspacher.de/intedependenzen.pdf>, zuletzt geprüft am 19.11.2013.

Schulze, Alexander; Unger, Rainer; Hradil, Stefan (2008): Bildungschancen und Lernbedingungen an Wiesbadener Grundschulen am Übergang zur Sekundarstufe I. Projekt- und Ergebnisbericht zur Vollerhebung der GrundschülerInnen der 4. Klasse im Schuljahr 2006/07. Hg. v. Projektgruppe Sozialbericht zur Bildungsbeteiligung. Amt für Soziale Arbeit; Abteilung Grundsatz und Planung. Landeshauptstadt Wiesbaden. Online verfügbar unter http://www.uni-mainz.de/presse/downloads/02_soziologie_uebergangsstudie_wiesbaden.pdf, zuletzt geprüft am 27.12.2012.

Sennett, Richard (2007): Respekt im Zeitalter der Ungleichheit. Berlin: BvT.

Simmel, Georg (1900): Philosophie des Geldes. Hg. v. Alexander Ulfig. Köln: Parkland (2001).

Singer, Wolf (2000): Ein neurobiologischer Erklärungsversuch zur Evolution von Bewusstsein und Selbstbewusstsein. In: Albert Newen und Kai Vogeley (Hg.): Selbst und Gehirn. Menschliches Selbstbewußtsein und seine neurobiologischen Grundlagen. Paderborn: Mentis, S. 333–351.

Steimer, Evelyne (2005): Ein Beitrag aus der Affektforschung. In: Michael B. Buchholz und Günter Götde (Hg.): Das Unbewusste in aktuellen Diskursen – Anschlüsse. Bd. 2. Gießen: Psychosozial-Verlag, S. 310–334.

Steinmetz, George (2006): Bourdieu's Disavowal of Lacan: Psychoanalytic Theory and the Concepts of "Habitus" and "Symbolic Capital". In: *Constellations* 13 (4), S. 445–464. Online verfügbar unter <http://www-personal.umich.edu/~geostein/docs/Steinmetz%20Bourdieu%20and%20Lacan%20Constellations%20006.pdf>, zuletzt geprüft am 12.03.2014.

Träuble, Birgit; Pauen, Sabina (2007): Das Verständnis physikalischer und psychologischer Kausalität in der frühkindlichen Entwicklung. In: Daniela Bailer-Jones, Monika Dullstein und Sabina Pauen (Hg.): Kausales Denken. Philosophische und psychologische Perspektiven. Paderborn: Mentis, S. 59–82.

Vester, Michael (2009): Milieuspezifische Lebensführung und Gesundheit. In: Ullrich Bauer und Bittlingmayer Uwe (Hg.): Jahrbuch für kritische Medizin und Gesundheitswissenschaften: Health inequalities. Hamburg: Argument, S. 36–56.

Vester, Michael; Oertzen, Peter von; Geiling, Heiko; Hermann, Thomas; Müller, Dagmar (2001): Soziale Milieus im gesellschaftlichen Strukturwandel. Zwischen Integration und Ausgrenzung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Volmerg, Birgit (1988a): Arbeit als psychoanalytisch-sozialpsychologisches Forschungsfeld – konzeptionelle Schlußfolgerungen. In: Thomas Leithäuser und Birgit Volmerg: Psychoanalyse in der Sozialforschung. Eine Einführung am Beispiel einer Sozialpsychologie der Arbeit. Opladen: Westdt. Verl., S. 94–102.

Volmerg, Birgit (1988b): Methoden der Auswertung. In: Thomas Leithäuser und Birgit Volmerg: Psychoanalyse in der Sozialforschung. Eine Einführung am Beispiel einer Sozialpsychologie der Arbeit. Opladen: Westdt. Verl., S. 234–261.

von Aquin, Thomas: Summe der Theologie. Der Mensch und das Heil. Bd. 3. Hg. v. Joseph Bernhart. Stuttgart: Alfred Kröner (1938).

von Geisau, Hans (1979): Chronos. In: Walther Sontheimer und Konrat Ziegler (Hg.): Der kleine Pauly. Lexikon der Antike. München: dtv, Sp. 1166.

- Walgenbach, Katharina (2012): Gender als interdependente Kategorie. In: Katharina Walgenbach, Gabriele Dietze, Antje Hornscheidt und Kerstin Palm (Hg.): Gender als interdependente Kategorie. Neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität. Opladen: Budrich, S. 2364.
- Walther, Elisabeth (1973): Kategorien, Peircesche. In: Max Bense und Elisabeth Walther (Hg.): Wörterbuch der Semiotik. (Köln): Kiepenheuer & Witsch, S. 47–48.
- Walther, Elisabeth (1974): Allgemeine Zeichenlehre. Einführung in die Grundlagen der Semiotik. Stuttgart: Dt. Verl.-Anst.
- Walther, Rudolf (1990): Arbeit – Ein begriffsgeschichtlicher Überblick von Aristoteles bis Ricardo. In: *Leviathan* (11), S. 3–25.
- Winterstein, Alfred (1930): Angst vor dem Neuen, Neugier und Langeweile. In: *Die psychoanalytische Bewegung* II (6), S. 540–554.
- Wurmser, Léon (1990): Die Maske der Scham. Die Psychoanalyse von Schamaffekten und Schamkonflikten. Berlin: Springer.
- Zander, Michael (2010): Im Schutze der Unbewusstheit. Ansätze zu einer psychologischen Fundierung des Habitusbegriffs im Werk Pierre Bourdieus. In: *Journal für Psychologie* 19 (1). Online verfügbar unter <http://www.journal-fuer-psychologie.de/index.php/jfp/article/view/171/169>, zuletzt geprüft am 10.03.2014.
- Zander, Michael (2013): Unbewusste Schemata: Der Habitus in der Psychologie. In: Alexander Lenger, Christian Schneickert und Florian Schumacher (Hg.): Pierre Bourdieus Konzeption des Habitus. Grundlagen, Zugänge, Forschungsperspektiven. Wiesbaden: Springer VS, S. 347–359.
- Zepf, Siegfried (1994): Trieb, Sprache und Gesellschaft. In: *Rhetorik*, Bd. 13, S. 82–102.
- Zepf, Siegfried (1997): Gefühle, Sprache und Erleben. Psychologische Befunde – psychoanalytische Einsichten. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Zepf, Siegfried (2005): Trieb, unbewusste Triebwünsche und Ersatzbildungen. In: Michael B. Buchholz und Günter Götde (Hg.): Macht und Dynamik des Unbewussten. Auseinandersetzungen in Philosophie, Medizin und Psychoanalyse. Bd. 1. Gießen: Psychosozial-Verlag, S. 469–500.
- Zepf, Siegfried (2006a): Allgemeine psychoanalytische Neurosenlehre, Psychosomatik und Sozialpsychologie. Ein kritisches Lehrbuch. Bd. 1. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Zepf, Siegfried (2006b): Allgemeine psychoanalytische Neurosenlehre, Psychosomatik und Sozialpsychologie. Ein kritisches Lehrbuch. Bd. 2. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Zepf, Siegfried (2006c): Allgemeine psychoanalytische Neurosenlehre, Psychosomatik und Sozialpsychologie. Ein kritisches Lehrbuch. Bd. 3. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Zepf, Siegfried (2008): Funktionslust. In: Wolfgang Mertens und Bruno Waldvogel (Hg.): Handbuch psychoanalytischer Grundbegriffe. Stuttgart: Kohlhammer, S. 220–223.
- Zepf, Siegfried (2011a): Psychoanalyse. Aufsätze zu epistemologischen und sozialpsychologischen Fragen sowie zu den theoretischen und therapeutischen Konzepten. Bd. 1. Gießen: Psychosozial-Verlag.

Zepf, Siegfried (2011b): Psychoanalyse. Aufsätze zu epistemologischen und sozialpsychologischen Fragen sowie zu den theoretischen und therapeutischen Konzepten. Bd. 2. Gießen: Psychosozial-Verlag.

Anhang

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1	Das semiotische Dreieck	S. 53
Abbildung 2	Das semiotische Dreieck mit dynamischem und unmittelbarem Objekt	S. 55
Abbildung 3	Semiosis als offener und unendlicher Repräsentations- und Erkenntnisprozess	S. 62
Abbildung 4	Die Subspezifikationen an den drei Polen der Zeichentrias	S. 69
Abbildung 5	Die drei Kategorien und ihre Merkmale	S. 74
Abbildung 6	Der semiotische Prozess	S. 75
Abbildung 7	Interaktionssequenz zwischen Mutter und Kind in der vorsprachlichen Phase	S. 77
Abbildung 8	Vorsprachliche, zeichenvermittelte Interaktion	S. 81
Abbildung 9	Die Ausdifferenzierung des Zeichens nach dem Spracherwerb auf der Interpretantenebene	S. 89